INDICE

Capítulo II - INTRODUCCION A LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

Capítulo III – ANTROPOLOGIA FILOSOFICA PROPIAMENE DICHA. Puesto del hombre en el cosmos.

Capítulo IV – ANTROPOLOGIA FILOSOFICA PROPIAMENTE DICHA. La vida humana.

Capítulo V – EL HOMBRE COMO PERSONA.

Prólogo

Es de esperar que la primera duda que acompañe la lectura de esta pequeña obra sea ¿qué es la filosofía? Pregunta que a quienes enseñamos esta ciencia nos han hecho muchas veces, exactamente, tantas como veces hemos comenzado dicha enseñanza. Para los que se inician en la filosofía es casi un misterio poder decir de qué se trata esta ciencia o qué hacen aquellos que a ella se dedican. Un poco esa es la intención que me movió a reordenar estas ideas: responderles. Digo bien *reordenar* porque son ideas que están ordenadas en los manuales y libros que todos hemos usado para formarnos. Y son ideas que nos ayudan, aunque no terminan de lograrlo -nada termina de lograrlo- a explicar de qué trata esta ciencia.

Y el criterio que utilicé, para ordenar los temas que propongo, fue un criterio ascendente en complejidad y profundidad: dar primero una introducción, definiendo y planteando las condiciones que deben darse para poder filosofar y, luego, de camino a la antropología, detenernos en las primeras preguntas que dieron lugar a la Filosofía y que aún hoy siguen siendo rumiadas. Esas preguntas fueron respondidas de muchas maneras, entre ellas están las dos teorías aristotélicas perennes por definición: la hilemórfica y la acto-potencial. Con esas dos teorías como guía, nos adentramos ya en la antropología propiamente dicha, en busca del gran problema que es el ser humano y que es la otra duda presente en esta lectura (y en nuestras vidas): ¿qué es el hombre? ¿por qué somo tan especiales?

En medio del camino nos cruzaremos con nociones muy discutidas en nuestra sociedad posmoderna como es el tema de la verdad, de la libertad y de la dignidad humana. Nociones o conceptos que abren otras dudas también: ¿existen? ¿quién las crea? Ningún desarrollo es suficiente al respecto porque son temas filosóficos: nunca pasarán y siempre habrá algo más que decir, que profundizar o, incluso, que defender.

Esta obra está orientada primordialmente al último año de la escuela media y al primer año de la universidad en aquellas carreras que tengan una aproximación a la filosofía. Y en ellos también se ha inspirado, particularmente en sus contenidos de estudio y en las dificultades que estos han ido presentando a lo largo de mis años de

trabajo. No pretende ser exhaustiva en ninguna de sus partes sino tan sólo introductoria y brindar, en la medida de lo posible, respecto de los temas principales, un desarrollo sustentado y suficientemente argumentado, aportando ejemplos simples que faciliten, en algo, la comprensión.

En ningún momento se evitan conceptos, que podríamos llamar, ásperos o arduos. La filosofía es eso también. Tiene su lenguaje propio que le sirve para referirse de modo claro a las cuestiones que le atañen. Por ello, no sólo no se evitan, sino que se repiten y se reformulan muchas veces para que sea más fácil su adquisición, con la confianza de que la posesión de un término adecuado facilita el estudio, la posterior explicación y el conocimiento de un tema.

La línea general de pensamiento de la obra es clásica, realista o aristotélica, como prefiera llamarse, debido a que es central en el desarrollo histórico de la filosofía y como el tiempo suele apremiar, más aún en los modernos ámbitos académicos, es una buena opción para dar una base a quien quiera en un futuro considerar alguna otra línea de pensamiento.

El lenguaje, si bien no es informal, es un discurso próximo, más cercano a un diálogo áulico que a una prosa ensayística y esto con la intención de que la lectura acompañe el proceso cognitivo de los alumnos, recapitulando temas y redefiniendo conceptos sucesivas veces, tantas como suelen ser necesarias a la hora de enseñar y aprender un tema.

Esta obra es como un tejido a crochet de abuela: hecho con afecto, con amor filosófico, partiendo de un hilo conductor simple, elemental y entretejiendo conceptos hasta lograr una trama amplia, con bosquejos de temas éticos, gnoseológicos, metafísicos y hasta lógicos pasando, por supuesto, por la antropología filosófica y la filosofía natural. Un tejido que invita a todo aquel que quiera aproximarse a esta ciencia y sentir su agradable cobijo: el cobijo del pensamiento desinteresado. Sean todos bienvenidos.

Gracias a mis padres (Ana y Carlos), a mis maestros (especialmente J.R. Courreges y A. Espósito), a mi esposo (Esteban), a mis alumnos (especialmente del I.E.S.) por la vida, por la guía y el

ejemplo, por el sostén y por la inspiración, respectivamente y a todos todo.

A.T.B.

Capítulo I - INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

* Definición nominal de filosofía.

Antes de empezar a definir la filosofía sería interesante plantearnos ¿qué es definir? ¿Para qué puede sernos útil dar una definición de la ciencia antes de comenzar a estudiarla? Aristóteles (trad. en 1982) nos enseña en sus *Tópicos* que "una definición es un enunciado que exhibe, dice o expresa la esencia de una cosa" (I 5, 130b26), es decir, es una oración que nos dice lo que la cosa es con exactitud, precisamente para que podamos diferenciarla de otra semejante y, así, no confundirlas. Como ciencias hay muchas, es nuestro interés empezar a determinar qué peculiaridades hacen que la Filosofía sea "esta ciencia" y no "otra".

Establezcamos primero qué características exigimos en un conocimiento humano para que sea considerado "ciencia". Podríamos decir que para que un conocimiento sea científico debe ser ante todo universal (referirse a todos los individuos de esa especie estudiada), debe ser causal (explicar el porqué sucede eso o cuál es su causa en todos los casos considerados) y debe ser probado (mostrar en la realidad que lo que dice la explicación es cierto). Fundamentalmente, lo que buscamos siempre que hacemos ciencia es la *verdad*, o al menos, la *verdad de ese algo*. La definición clásica de ciencia (la que daban los griegos en la antigüedad) dice que es un *conocimiento cierto y evidente por las causas*. Como en la modernidad la certeza y la evidencia resultan demasiado pretensiosas (las ciencias modernas ya no pretenden alcanzar certeza justamente porque reconocen que lo que estudian nunca resulta evidente a los ojos del investigador) es que la definición ha cambiado y ahora estipula que la ciencia es un *conocimiento metódicamente adquirido y sistemáticamente organizado*. Está claro que no cualquier conocimiento que un ser humano puede alcanzar con sus capacidades (potencias) resulta ser científico, sino sólo aquel que sea universal, cierto, evidente, causal, metódico y sistemático, lo que hará que sea, asimismo, probado. Para que nuestro conocimiento de algo sea científico debemos tener pruebas suficientes de que es así como decimos que es en todos los casos (o sea, debe estar probado y debemos estar seguros -ciertos- de

ello) y para esto necesitamos haber alcanzado las causas de eso que investigábamos. A su vez, no debe engendrarnos duda (o sea, debe ser evidente -estos temas los desarrollaremos *in extenso* en el capítulo III-) y debemos haberlo alcanzado siguiendo un método claro y definido, es decir, con un determinado orden y con cierta rigurosidad en el proceso. Por último, ese conocimiento debe interconectarse con otros que hagan al mismo objeto mediante una coherencia lógica, es decir, debe sistematizarse en un cuerpo de saber más amplio que es lo que, en definitiva, constituye la ciencia. Todo conocimiento que no cumpla con estos requisitos es vulgar, pre-científico o pseudo-científico ya que no requiere más que el simple contacto con la realidad. Lo dicho baste en relación con la ciencia en general, pero aproximémonos ahora a la definición de Filosofía.

Hay un primer tipo de definición que se puede dar de algunas ciencias que es la llamada **definición *nominal***. Esta definición es la que se forma en base a las partes del nombre de la disciplina. Así, por ejemplo, de la *bio-logía* podemos decir que es la *ciencia* (*logos* o λογος en griego significa *ciencia* o *estudio*) de la *vida* (*bio* en griego significa *vida*). De modo semejante, podemos decir que la filo-sofía es "*amor* (filo o φιλο en griego clásico) a la *Sabiduría* (sofia o σοφια)", siguiendo su significado griego. Vale aclarar que no todas las ciencias son susceptibles de definición nominal. Algunas, como Abogacía, reemplazan la nominal (ya que las partes del nombre no tienen ningún significado en sí mismas) por la definición *etimológica* que muestra el origen histórico y contextual del nombre dado a esa ciencia.

Analicemos ahora cada una de las dos partes del nombre de esta ciencia: amor y sabiduría.

Primer componente: el *amor*.

Lo primero que debiera llamarnos la atención es que en el nombre de esta ciencia no aparece la palabra "logos" (ciencia), como en la mayoría de las que tienen definición nominal (por ejemplo, además de biología, la geología, la zoología, la antropología, etcétera) y en cambio aparece la palabra "filo" (amor). ¿Es qué en

esta ciencia es necesario el amor mientras que en las demás no? ¿Es que en realidad esta no es una ciencia?

Ciertamente que, en mayor o menor medida, si queremos dedicarnos a una ciencia y perfeccionarnos y lograr nuestro mayor desarrollo es necesario tener "amor" por lo que se hace. Sin embargo, si por un momento imaginamos el trabajo del científico, por ejemplo, en un laboratorio, estaremos más inclinados a pensar esta actividad como desprovista de sentimientos que lo contrario. Tenemos esa idea de que para investigar hay que poner en juego la mente y no los afectos. Cosa que no tiene porqué ser cierta y si, lo pensamos con más profundidad y realismo, veremos que en toda actividad humana es necesaria la participación conjunta de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad. Con lo cual, a la primera pregunta respondemos diciendo que "amor" se necesita en todas las ciencias, pero en la filosofía este aspecto ocupa un lugar preponderante o central y esto desarrollaremos a continuación.

A la segunda pregunta, responderemos diciendo que la filosofía es una ciencia, efectivamente, aunque debamos reconocer que es una ciencia *especial*. Es especial porque ella no busca una verdad determinada, parcial o específica, sino que busca conocer *toda* la verdad. A esta verdad total, absoluta, perfecta, profunda, universal, se la suele denominar con la palabra *Sabiduría,* y esto lo explicaremos en el próximo punto, y, precisamente, por desear alcanzar dicha verdad es que los primeros filósofos bautizan a esta ciencia con un nombre que deje bien en claro lo difícil de esta empresa y por eso incluyen en él el término "amor" en vez de tan sólo "ciencia". Desde sus orígenes, la filosofía por sus características fue considerada ciencia, pero superior: destino y origen del resto del saber humano científico.

¿Qué características tiene, entonces, este primer componente que han puesto en el nombre de la ciencia los primeros que se dedicaron a ella: el amor? Procedamos a definirlo también a él a fin de no confundirlo con otras realidades (como la pasión, la atracción, el disfrute, etcétera) y poder entender cómo se vincula con la filosofía y cómo no se puede ni entender ni hacer filosofía sin amor, mientras que sí se puede (aunque quizás no del modo más perfecto) hacer biología sin él.

"Amor" es el nombre genérico que le damos al acto de nuestra voluntad de tendencia a un bien. Así hablamos, por ejemplo, de amor por nuestros padres, por una actividad ("amo lo que hago"), por objetos ("amo esa remera"), etcétera. El amor, en primer lugar, supone la libertad de nuestra voluntad (esto lo desarrollaremos en el capítulo IV) ya que si nos "obligan a" es difícil hablar de "amor". Pero podemos señalar otras tres características fundamentales: el desinterés, la aceptación y el compromiso (Beltrán, Quintar, Rodríguez Quiroga, Planker y Aguinalde, 2000, pp. 124-127).

El desinterés es lo que nos permite salir de nosotros mismos hacia "otro" sin buscar ningún beneficio, rédito o utilidad sino por el sólo encuentro con ese otro. De este modo, y aplicándolo a la Filosofía, podemos afirmar que es necesario el amor para hacer esta ciencia porque cuando filosofamos no buscamos ningún fin práctico (a diferencia de lo que nuestra moderna sociedad nos aconseja), ningún beneficio, nada que esté por detrás de la verdad misma. Por esto, desde la antigüedad, los filósofos dicen que es la ciencia más libre de todas, la ciencia más in-útil de todas, en el sentido de que no reporta ni persigue ninguna utilidad (lo que la hace libre, sin ataduras, sin dependencias a resultados, aplicaciones o productos). Dice Aristóteles (trad. en 1998):

> Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma (982b25).

La Filosofía es, pues, una ciencia contemplativa. Uno contempla algo que lo asombra y algo nos asombra cuando nos excede. La realidad es eso que nos excede y eso que permanecemos observando, estudiando, pensando, rumiando en el intento de lograr explicar sus causas más profundas. ¿Y esto para qué? ¿Con que fin? Ninguno. Sólo la misma contemplación. Esto la hace una ciencia inútil, libre y teórica o, más aún, contemplativa: "Y también es justo que la Filosofía sea llamada ciencia de la verdad; pues el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra" (Aristóteles, trad. en 1998, 993b20).

En segundo lugar, el amor es un acto libre de nuestra voluntad que acepta las limitaciones del amado. En este mundo nada ni nadie es perfecto y, además, somos cada uno distinto del otro, lo que hace sumamente necesario que el amor nos una en la aceptación. Debemos aceptar los límites que el otro tiene (imperfecciones) y los límites que el otro nos significa (exigencia del amor). Así, por ejemplo, si la persona amada no "hace algo", seré yo quien deba intentar hacerlo (y lo mismo hará la otra persona conmigo, si me ama). Es decir que la aceptación tiene un aspecto de exigencia. Así la filosofía exige al filósofo aceptación de que aquella Sabiduría que ama y que persigue no podrá ser nunca alcanzada por él: nos muestra el límite de nuestra naturaleza, de nuestro conocimiento, de nuestra inteligencia. La Sabiduría no está hecha a medida humana sino más bien divina. Decía Aristóteles (trad. en 1998):

> Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, «sólo un dios puede tener este privilegio», aunque es indigno a un varón buscar la ciencia a él proporcionada. Por consiguiente, si tuviera algún sentido lo que dicen los poetas, y la divinidad fuese por naturaleza envidiosa, aquí parece que se aplicaría principalmente, y serían desdichados todos los que en esto sobresalen, pero ni es posible que la divinidad sea envidiosa (sino que, según el refrán, mienten mucho los poetas), ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio que ésta. Pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría a Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente. Así, pues, todas las ciencias son más necesarias que ésta; pero mejor, ninguna. (982b28 – 983a12)

Sólo Dios puede tener esta ciencia, esta sabiduría, sin embargo, es muy digno del hombre buscarla. Pero para ello es

necesaria la aceptación del límite y de la exigencia que ello conlleva (continuar en el esfuerzo de la búsqueda aun sabiendo que no se alcanzará el fin deseado) como, así también, de la incomprensión de la sociedad para con aquellos que buscan tal saber, en vez de buscar los conocimientos útiles propios de nuestra época, y la soledad que muchas veces esto acarrea ya que son pocos los que se dedican a la contemplación y entienden los aspectos que en esta actividad interesan. Por otro lado, esta búsqueda de la Sabiduría inalcanzable involucra preguntas muy profundas cuyas respuestas están lejos de ser concretas, inmediatas y prácticas. Son más bien respuestas abstractas, re-pensables, teóricas. Respuestas que no impiden que dichas preguntas filosóficas sigan siendo las mismas que eran hace dos mil setecientos años atrás. Las preguntas filosóficas son pocas y siempre las mismas. Las respondemos una y otra vez en las distintas épocas históricas tratando de acercarnos un poco más a la Sabiduría. Las preguntas filosóficas, a diferencia de las de la ciencia en general, nos interpelan, nos implican, tocan nuestra propia existencia. Nadie puede sentirse al margen de la pregunta por el sentido de la vida o el fenómeno inexorable de la muerte. Y esto es también algo que debe aceptar el filósofo y aprender a convivir con ello: su tarea lo implica en su ser y lo planta frente al *misterio*. De esta forma, mientras un botánico de la NASA se pregunta cómo cultivar una granja vertical en Marte (pregunta concreta, más o menos inmediata y práctica), el filósofo se pregunta cómo es posible la vida, tanto de la planta, como del animal como de sí mismo. Lo explica, en parte, y en parte se lo seguirá preguntando porque la realidad nos excede.

En tercer y último lugar, podemos decir que el amor es un acto libre de nuestra voluntad que implica compromiso. La etimología de esta palabra nos dice que es “cum – pro – mittere”, es decir, algo “con (cum) el envío (mitto) delante (pro) de lo que hay en el presente”. El compromiso es asegurarle a la persona amada que en el futuro esa decisión, ese amor que hoy hay, seguirá estando a pesar de los cambios y las dificultades. Y que es toda mi persona la que entra en esta decisión: se ama con la propia vida. De igual modo, en la Filosofía necesitamos de ese compromiso para mantenernos en la tarea de filosofar aún sin ver resultados concretos (el botánico puede llegar a lograr su granja vertical en Marte, los filósofos no vamos a

alcanzar la sabiduría) y para sostener una vida donde lo que vamos conociendo se entreteja con lo que somos. La filosofía demanda una actitud personal y, en la medida de lo posible, una coherencia de vida.

Por todo esto, la filosofía incluye el elemento "filo" o "amor" más que "logos" o "ciencia": sin él este estudio no sería posible.

Segundo componente: la *sabiduría*.

Algo ya hemos anticipado respecto de qué significa ella. Pero pensemos un poco, para clarificar, qué entendemos a diario por "sabio".

Llamamos "sabio" a alguien que sabe de todo y lo sabe bien. El sabio sería el virtuoso y el que tiene experiencia o práctica. Por eso, solemos pensar en personas mayores cuando pensamos en el "ser sabio", porque son ellos los que más experiencia, conocimiento y virtud pudieron haber alcanzado. Lo que no logramos captar es que ese "sabe todo" no es tan "todo". Por eso, ningún ser humano es propiamente sabio, sino que la sabiduría es más un *ideal* que un *logro* humano.

La sabiduría no es sinónimo de verdad ni es equivalente a "sumatoria de todas las verdades". En primer lugar, no es *una verdad* porque nadie diría ser sabio por saber, por ejemplo, *la teoría de la relatividad*, la cual, sin dudas, consideramos verdadera. Tenemos clara conciencia que se necesita más para ser "sabio". Y, en segundo lugar, aún en el caso de que lográramos crear (más bien, modificar) artificialmente algún ser humano *super super super genio*, capaz de estudiar todas las ciencias existentes, esa posesión de la total sumatoria de verdades poseídas al momento por la humanidad, tampoco sería Sabiduría porque hay verdades aún no descubiertas (las *a descubrir* en el futuro) y porque la Sabiduría supone un conocimiento profundo que no está implicado ni surge de todos los saberes científicos unidos. Dice Aristóteles (trad. en 1998):

> La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno[1] dice algo acerca de la naturaleza; individualmente, no es nada, o es poco, lo que contribuye a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable. De suerte que, si verdaderamente la situación es aquí similar a la que podemos expresar con un proverbio; ¿quién puede no dar en la puerta[2]? En este sentido, la investigación de la verdad sin duda es fácil; pero el hecho de alcanzar el todo y no poder alcanzar una parte muestra su dificultad. Quizá también, siendo la dificultad de dos clases, su causa no está en las cosas, sino en nosotros. Pues el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza. (993a30 – 993b12)

Es claro que la imposibilidad de "poseer" la Sabiduría viene por la característica de nuestra potencia de conocimiento, la inteligencia, que en nosotros es limitada, mientras que la Sabiduría es i-limitada, excede nuestra capacidad de conocer, como la luz del día excede la capacidad de ver de los murciélagos. También se suele comparar al filósofo con la lechuza, porque este animal es capaz de ver en la oscuridad. Pareciera que el filósofo es ciego como el murciélago durante el día, en lo demasiado claro (para la sociedad) pero es capaz de ver en las cosas oscuras (la noche) como las lechuzas en busca de aquello que está detrás de la oscuridad: la verdad última de las cosas.

La Sabiduría, en definitiva, sería un conocimiento total, una contemplación de las causas últimas y más profundas de todo lo real, esas causas que no podemos investigar a través de procedimientos de laboratorios o mediante cálculos. El inconveniente es que nosotros no

---

[1] Se refiere acá a los filósofos. Filósofo en la época de Aristóteles es sinónimo de científico, en la medida que la filosofía era toda la ciencia existente en aquel momento y de la cual surgirían en la Edad Moderna las actuales ciencias.

[2] Se refiere a quién no puede clavar la flecha en una puerta.

podemos alcanzar esa "totalidad" y esa "profundidad" plenamente porque somos limitados.

Será más sabio aquel científico que logre encuadrar su ciencia (ya sea la Filosofía o alguna otra) y su existencia en una perspectiva más totalizante, es decir, entender que la última verdad no es la de la ciencia que él estudia sino aquella que "amamos", "buscamos" pero nunca llegaremos a "poseer". Esto último es lo que el filósofo debe entender "por definición".

Paradójicamente, la contracara de la Sabiduría y de su búsqueda es la aceptación de la propia ignorancia. Por esto, el filósofo no es ni aquel que todo lo sabe (sabio o σοφος) ni aquel que ignora que ignora, el necio, el que ni siquiera es capaz de reconocer su falta de saber. El filósofo está ubicado en medio de ambos extremos: reconoce que ignora y que nunca podrá superar absolutamente esa ignorancia (y este reconocimiento lo salva de la soberbia y la necedad) pero algo sabe (al menos ya sabe que no sabe todo). Platón (1988) lo expresa así en su diálogo del Banquete o del Amor:

> Pues la cosa es como sigue: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar. (p.249)

El primero en hacer carne esto fue Sócrates, por eso pasa a la historia como el prototipo del filósofo y su famosa frase "Sólo se que no se nada" es bien conocida por la mayoría. Reconocer la propia ignorancia es el primer paso en el camino hacia la Sabiduría. El filósofo Karl Jaspers (1953) resume estas ideas así:

> La palabra griega filósofo (philósophos) se formó en oposición a sophós. Se trata del amante del conocimiento (del saber) a diferencia de aquel que estando en posesión del conocimiento se llamaba sapiente o sabio. Este sentido de la palabra ha persistido hasta hoy: la busca de la verdad, no la posesión de ella, es la esencia de la filosofía (…). Filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta. (p.11)

En conclusión, en el nombre de la Filosofía encontramos expresada esa unión de inteligencia (conocimiento) más voluntad (amor) que debe darse en la existencia de cada ser humano. Ni el verdadero y más profundo saber es posible sin amor ni el verdadero amor es posible sin conocimiento.

* Definición real de filosofía.

De todas las ciencias se puede y se debe dar una definición real que implica especificar su objeto de estudio y la metodología que en ese estudio se aplica.

En general debemos decir que las ciencias tienen un "*objeto material*" que es aquella parte de la realidad que cada una estudia. Por ejemplo: la biología tiene como objeto material la vida mientras que la astronomía tiene como objeto material los astros.

Ahora bien, algunas ciencias comparten el objeto material; por ejemplo, tanto la medicina, como la psicología como la antropología cultural, tienen por objeto al hombre. Y, sin embargo, no son la misma ciencia (no serían tres sino una). Es decir, hay "algo" que las diferencia. Ese algo es lo que llamamos *"objeto formal"* de una ciencia y se define como aquel aspecto del objeto material que cada ciencia considera en él. Así, la medicina estudia del hombre el aspecto de la "salud", o, dicho de otra forma, estudia al hombre desde la formalidad de su salud. Mientras que la antropología cultural estudia otro aspecto distinto del hombre, a saber, su capacidad de crear cultura. Y, por último, la psicología lo estudia a

partir de su aspecto "mental". De esta forma logramos distinguir las ciencias, definirlas y no confundirlas.

Vamos ahora a la FILOSOFIA. ¿Cuál será su objeto material? ¿Y su objeto formal?

Para responder empecemos dando su **definición real**: **"La filosofía es la ciencia que estudia la totalidad de lo real por sus causas primeras en el orden del ser o últimas en el orden del conocer, a la sola luz natural de la razón".** A continuación, la analizaremos parte a parte.

La filosofía es "Ciencia".

Así expresamos de manera clara que nos estaremos refiriendo a la filosofía en cuanto, ciencia; es decir, en cuanto no pertenece al nivel vulgar de nuestro conocimiento o nivel experiencial, sino que es un conocimiento que se adquiere metódicamente (con rigor y orden) y cuyas conclusiones (verdades) se organizan en un sistema, al igual que en cualquier otra ciencia, y que es, asimismo, una explicación causal del objeto que estudia y es un saber universal (abarca todos los casos) y necesario (lo explicado se cumple en todos los casos *siempre*).

¿Por qué hacer esta clara referencia a su cientificidad? Porque además de definirla como ciencia, Aristóteles dice que la Filosofía (o el filosofar) es una natural inclinación y actividad del hombre, en general, al saber. Todos los hombres deseamos por naturaleza saber y, en esa medida, podemos decir que todos filosofamos, buscamos esas respuestas últimas acerca de la existencia. Aunque no todos filosofamos científicamente. Eso sólo algunos: aquellos que se dedican a cultivar la filosofía como ciencia. La diferencia que hay entre nuestras aproximaciones vulgares o pre-científicas a la Filosofía (como cuando "nos ponemos a filosofar" en una reunión de amigos acerca del amor) y las aproximaciones que podemos tener a algún otro conocimiento, como puede ser a la repostería o a la matemática, sin ser chefs o profesores de matemática, respectivamente (es decir, sin haberlo estudiado en el ámbito formal o académico), es que a la Filosofía nos acercamos todos alguna vez en nuestra vida, sin excepción.

Ahora bien, se ha discutido mucho a lo largo del tiempo si la Filosofía era una ciencia o algo superior a la ciencia. ¿Por qué superior? Porque, como veíamos en el punto anterior, las respuestas filosóficas al ser más universales, últimas, no definitivas ni completas interpelan a todo el hombre y tienen un carácter sapiencial, es decir, nos hacen pensar de una manera totalizante, se refieren a lo último de nuestra existencia (su origen, su sentido y su fin) y a toda ella (de principio a fin, de lo cotidiano a lo excepcional y en todos sus aspectos). Leer un libro de filosofía nos moviliza, nos implica (situación difícil de imaginar si cambiamos el libro por uno de termodinámica), hasta incluso, dependiendo el autor, podemos sentirnos como cuando leemos poesía o cuando estamos teniendo una experiencia artística en cuanto a que hay algo que nos trasciende o que nos hace trascender a un nivel más profundo de nuestra propia vida. Pero, a pesar de que muchos autores –entre ellos el mismo Aristóteles- la llaman Sabiduría o Saber Sapiencial en vez de "ciencia", no hay dudas que, dentro del saber humano, la Filosofía responde al tipo de conocimiento científico en tanto que cumple con los requerimientos que hemos impuesto a ese saber: método, sistema más explicación causal.

La Filosofía es una ciencia "que estudia la totalidad de lo real".

Este es el OBJETO MATERIAL de la Filosofía. Por éste se diferencia de todas las demás ciencias particulares, que se llaman así, justamente, porque estudian una "parte" de la realidad, en vez de la "totalidad" de lo real como lo hace la Filosofía. Totalidad entendida como aquello que unifica todo lo real y no como la sumatoria de cosas, es decir, la Filosofía estudia la totalidad como totalidad y no como suma de partes.

La pregunta aquí sería: ¿por qué el filósofo es capaz de considerar en su estudio *todo lo real*? ¿Es acaso un ser sobrenatural capaz de abarcarlo todo cuando los demás científicos a duras penas si logran abarcar la parte de realidad que constituye su objeto de estudio (por ejemplo "los vivientes" en el caso de la Biología)? Ciertamente, que el filósofo no es ningún *Superman*. Para explicar cómo es posible abarcar *todo lo real* debemos analizar ahora cuál es el aspecto según

el cual se estudia el todo, es decir, cuál es el OBJETO FORMAL de la Filosofía.

La Filosofía estudia todo lo real "por sus causas primeras en el orden del ser o últimas en el orden del conocer".



No todo es "material" y sin embargo tiene "peso" (análogamente considerado)

Figura 1: La analogía. Elaboración propia[3].

[3] Recuperado en: https://pixabay.com/es/mujer-triste-la-cara-retrato-244179/ y https://marketplace.canva.com/MACVcnLsWHE/1/screen/canva-pending%2C-ear%2C-safety-pin-MACVcnLsWHE.jpg [Figura 1]

Este es el OBJETO FORMAL de la Filosofía. Es decir, el aspecto que estudiamos de todo lo real. El problema está en que este “aspecto” o “formalidad” no es un aspecto físico, o sea que, no podemos verlo ni captarlo por ninguno de nuestros sentidos, no es sensible.

Observa la imagen de la *figura 1* e intenta responder mentalmente la pregunta incluida en ella. Si bien estamos jugando un poco con la equivocidad del término “pendientes”, puede ayudar a entender que en la realidad hay dos niveles o dos planos: un plano físico y otro metafísico. El metafísico es el plano que no se ve pero que no por eso no lo “vivimos” o no existe. La inteligencia humana es capaz de captar ese fondo metafísico de lo real. Y en filosofía es, precisamente ese “fondo” el que nos interesa.

Estas causas que investiga la Filosofía las llamamos de dos maneras distintas según sea *desde dónde* las estamos considerando.

Así, si nuestro punto de partida es nuestro conocimiento, diremos que en Filosofía estudiamos las “causas últimas” en el orden del conocimiento humano, porque, tal como decía Aristóteles, todo conocimiento humano comienza por los sentidos, es decir, por lo sensible, por todos los aspectos que podemos captar a través de ellos y estos aspectos son las causas físicas o próximas. Y recién, después, podremos llegar con nuestra inteligencia a las causas que no son sensibles sino metafísicas y, por lo tanto, “últimas”. Esas causas o “causa” (ya veremos que estas causas se unifican en una que es la causa última y primera, el “ser”) que da realidad a cada una de las cosas, sin excepción de ninguna de ellas.

Por esto si, en cambio, nos situamos en la perspectiva del ser, es decir, consideramos aquello que primero existió, serán estas causas que estudiamos en Filosofía las primeras: primeras en el orden de la existencia o del ser. Por ejemplo, para que Nemo sea un pececito tan simpático, con un naranja tan brillante y tan blanco, con su aletita más pequeña, etcétera, antes tuvo que “ser”, para poder ser célula, viviente, pez y payaso. Por eso, en el *orden del ser* primero están las causas que le interesan a la filosofía: el ser de las cosas, sus formas de ser, sus cualidades más profundas (y no físicas), en definitiva, sus esencias.

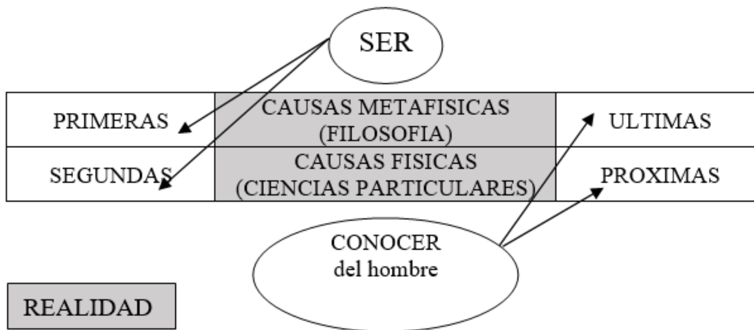


Figura 2: Objeto formal de la Filosofía. Elaboración propia.

Observemos el cuadro para entender un poco mejor: la realidad y sus dos niveles causales, el plano físico y el plano metafísico, vistos desde las dos perspectivas posibles.

De esta manera, queda expuesto que, por su OBJETO FORMAL, la Filosofía se distingue también de las ciencias particulares, ya que, estas últimas estudian en la parte de realidad que a cada una le interesa (su objeto material, como ya dijimos) las causas físicas que son las segundas en el orden del ser o las próximas en el orden del conocer humano. Ciertamente, los aspectos físicos de las cosas, como su composición atómica, sus cambios de estados físicos, su peso, etcétera, son los aspectos más próximos a nuestro conocer porque son aspectos captables por nuestros sentidos (o por los instrumentos que hemos creado para potenciarlos, como, por ejemplo, el microscopio, el acelerador de hadrones, entre tantos otros) que es, como dijimos, por donde comienza nuestro conocimiento. Que sean los más próximos no quiere decir que sean fáciles, aunque sí que sean un poco más fáciles para nuestro intelecto que los aspectos "últimos".

La filosofía es, sin dudas, la ciencia más difícil para el hombre porque es la ciencia más puramente intelectual y, por lo tanto, la más separada de lo sensible. Esto no quiere decir que no dialogue con las ciencias o que no tenga en cuenta sus avances y

descubrimientos, pero la Filosofía no depende de ellos. Es una ciencia libre.

> Pensamos, en primer lugar, que el [filósofo] sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular. También consideramos [filósofo] sabio al que puede conocer las cosas difíciles y de no fácil acceso para la inteligencia humana (pues el sentir es común a todos, y, por tanto, fácil y nada sabio). (Aristóteles, trad. en 1998: 982a7 – 12)

La filosofía realiza su estudio "a la sola luz natural de la razón".

Pasemos a hablar ahora del METODO que utiliza la Filosofía. Por el método ella también se diferencia de las ciencias particulares, ya que en el caso concreto de las ciencias naturales, el método es el experimental o, propiamente llamado, Método Hipotético Deductivo (se plantean hipótesis o conjeturas respecto de cuál podría ser la explicación o causa de un problema que la naturaleza nos plantea y a partir de ahí se busca probarla mediante experimentos o experiencias directas); en el caso de las ciencias sociales este método experimental se complementa con otros métodos que se llaman cualitativos pero que siempre se basan en la observación de los hechos y su interpretación, tomando en consideración aspectos más particulares que el simple estudio de la naturaleza excluye. Así al sociólogo le interesarán las peculiaridades de determinado clan porque eso lo ayudará a comprender mejor al ser humano y su sociedad, mientras que al científico de la naturaleza no le interesan aspectos propios de una parte de su objeto de estudio, sino sólo aquellos aspectos que se presentan en "todos" los individuos. Y, finalmente, en el caso de las matemáticas está el método que es también deductivo, pero, a diferencia del filosófico, es axiomático: se parte de fórmulas matemáticas que son consideradas *primeras* y que se las llama "axiomas".

El método de la filosofía es racional, es decir, deductivo. Partimos de verdades primeras (que lo son en la medida que no necesitamos otra verdad anterior para demostrarlas) y evidentes

(nuestro intelecto las capta o entiende inmediatamente y con claridad) que llamamos "primeros principios" y de ellos vamos deduciendo otras afirmaciones más específicas que resultan también verdaderas al seguirse deductivamente de aquellos. Si bien, al menos en la filosofía realista-aristotélica, partimos de la experiencia de lo real, luego la tarea filosófica se centra en el pensamiento y en las deducciones y, por eso, no necesitamos hacer experimentos ni pruebas empíricas para demostrar nuestras verdades o "descubrimientos" (aunque considerando que las preguntas filosóficas son las mismas desde hace veintiséis siglos, la palabra *descubrimiento* no queda del todo adecuada para este tipo de saber, salvo tomando la palabra en un sentido muy amplio) ya que nuestro objetivo de estudio (objeto material y formal), como dijimos anteriormente, no es físico sino metafísico (mal haríamos en probar un aspecto metafísico mediante un experimento que es esencialmente un procedimiento físico -aún si eso fuera posible-)[4].

[4] En relación con el problema del método en las ciencias nos dice Aristóteles (trad. en 1998): "El resultado de las lecciones depende de las costumbres de los oyentes. En efecto, queremos que se hable como estamos acostumbrados a oír hablar, y las cosas dichas de otro modo no nos parecen lo mismo, sino, por falta de costumbre, más desconocidas y extrañas. Lo acostumbrado, en efecto, es fácilmente conocible. Y cuánta fuerza tiene lo acostumbrado (…) Unos, en efecto, no escuchan a los que hablan si no se habla matemáticamente; otros, si no es mediante ejemplos; estos exigen que se aduzca el testimonio de algún poeta; aquellos todo lo quieren con exactitud, y a los de más allá les molesta lo exacto, o por no poder seguir el razonamiento o por la enumeración de pequeñeces. El prurito de exactitud tiene, en efecto, algo de esto, de suerte que, como en los tratos, también en los razonamientos les parece a algunos impropio de hombres libres. Por eso es preciso aprender previamente cómo podrá ser aprendida cada cosa, pues es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el modo [método] de la ciencia. Y ninguno de los dos objetivos es fácil de alcanzar. La exactitud matemática del lenguaje no debe ser exigida en todo, sino tan sólo en las cosas que no tienen materia. Por eso el método matemático no es apto para la Física, pues toda la naturaleza tiene probablemente materia". (995a1 – 995a18)

Así, por ejemplo, dado el "principio de no-contradicción" (ese es el nombre de nuestro primer principio metafísico), que dice que "algo es lo que es y no es lo que no es en un mismo momento y circunstancia", podemos deducir que si la *justicia es dar a cada uno lo que le corresponde* no puede ser, al mismo tiempo y en la misma circunstancia, no dar lo que a alguien le corresponda. Y así con otras cuestiones que le interesan al filósofo: qué es existir, qué es el tiempo, qué es el movimiento, qué es el bien, etcétera.

Volvamos a la justicia: si, por ejemplo, tomamos como punto de partida un asalto a un banco llevado a cabo por dos personas y uno de los ladrones, en vez de ser condenado como su socio, es liberado de culpa y cargo porque es hijo de alguien muy influyente en política, por deducción del primer principio podemos concluir que si *la justicia es dar a cada uno lo que le corresponde* y a estos sujetos le correspondía el mismo castigo por haber realizado el mismo acto, pero no les ha sido dado lo mismo, entonces es una injusticia, dado que la justicia no puede ser y no ser lo que es a la vez, en un mismo momento y en una misma circunstancia.

Así es como el filósofo trata de explicar causalmente la realidad, no basándose en estudios empíricos (como haría, por ejemplo, un abogado, que buscaría otros fallos semejantes para justificar la decisión del juez), sino partiendo deductivamente de los primeros principios. Otro ejemplo encontramos en Aristóteles (1998) quien para decir que algo, una cosa cualquiera, tiene ciertas "capacidades" o "potencias" de acuerdo con su esencia, es decir, con lo que "lo hace ser lo que es", no recurrió a ningún experimento ni prueba empírica (como podría hacer un sociólogo a través de una encuesta) sino que se basó en la deducción:

> Pero hay algunos que afirman (…) que sólo se tiene potencia mientras se actúa, y que, cuando no se actúa, no se tiene potencia; por ejemplo, que el que no edifica no tiene potencia para edificar, sino que la tiene el que edifica mientras edifica; y lo mismo en las demás cosas. Los absurdos en que éstos incurren son fáciles de ver. Pues, (…) ¿no tendrá el arte cuando cese de ejercerlo? Y, cuando vuelva a edificar de pronto, ¿de dónde lo habrá sacado? (1046b29-1047a4)

<table>
<tr><td colspan="6">CIENCIAS</td></tr>
<tr><td rowspan="4">Método</td><td colspan="3">Ciencias Particulares</td><td rowspan="3">Filosofía</td><td rowspan="3">Teología Sobrenatural</td></tr>
<tr><td colspan="2">Ciencias Fácticas</td><td>Ciencias Formales</td></tr>
<tr><td>Ciencias Naturales</td><td>Ciencias Sociales</td><td>Matemática y Lógica</td></tr>
<tr><td>Método Hipotético Deductivo (MHD)</td><td>MHD + Métodos cualitativos</td><td>Método Deductivo matemático o lógico (parten de axiomas)</td><td>Método deductivo racional</td><td>Método deductivo racional pero partiendo de la FE y la Revelación</td></tr>
<tr><td>Fuente</td><td>Experiencia</td><td>Experiencia</td><td>Formas</td><td>Experiencia</td><td>Revelación sobrenatural</td></tr>
<tr><td>Prueba</td><td>Experimental</td><td>Experimental y racional-deductiva</td><td>Deductiva</td><td>Deductiva</td><td>Revelación sobrenatural</td></tr>
</table>

Figura 3: Clasificación de las Ciencias. Elaboración propia.

Ahora bien, la Filosofía por su método se distingue, además, de la **Teología Sobrenatural**. ¿Por qué aclaramos "sobrenatural? ¿Es que acaso hay otra Teología que no sea sobrenatural? ¿Qué significa "sobrenatural?

Muy bien, empecemos por la última de las preguntas. El término "sobrenatural" se refiere un tipo de conocimiento que depende de una Revelación, un tipo de conocimiento que excede la naturaleza humana y que proviene directamente de Dios. Por esto, en una ciencia sobrenatural, además, se precisa de una virtud que

perfeccione a nuestra inteligencia y así podamos “creer” que esa Revelación es directa de Dios. Esa virtud es lo que llamamos Fe y es la que nos permite *creer* en los misterios contenidos en la Revelación (Biblia, en el caso del catolicismo) y que *no podemos entender*.

Hay otras formas de conocer a Dios que no es a través de su Revelación ni requieren de la Fe y por eso ambas son **“naturales”** (nos basta con las potencias que traemos de nacimiento, con nuestra propia naturaleza humana). Hay un modo **“vulgar”** o “experiencial” de conocerlo que es el que tiene todo ser humano por el sólo hecho de serlo: todos tenemos experiencia de Dios, por ejemplo, cuando vemos a alguien nacer o contemplamos la naturaleza, sentimos la inclinación de pensar que eso expresa la presencia de un ser superior. Todos los seres humanos tenemos una religiosidad natural.

<table>
<tr><th colspan="4">Conocimiento Religioso</th></tr>
<tr><td rowspan="3">Clasificación</td><td>Vulgar</td><td colspan="2">Científico</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Natural religiosidad de todo hombre</td><td>Natural o Filosófico</td><td>Sobrenatural</td></tr>
<tr><td>Teodicea o Teología Natural</td><td>Teología Sobrenatural</td></tr>
<tr><td>Características del saber</td><td>Razón + experiencia</td><td>Razón + experiencia + método + sistema</td><td>Razón + Experiencia + Fe + Revelación + método + sistema</td></tr>
<tr><td>Idea de Dios</td><td>Dios como el “todo”</td><td>Dios como “causa primera”</td><td>Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.</td></tr>
</table>

Figura 4: Clasificación del conocimiento religioso. Elaboración propia.

Y también hay un modo de conocerlo naturalmente, que no es vulgar sino **“científico”**, y que es el estudio de dios como causa primera de toda la realidad que realiza la **Filosofía** en un capítulo especial de su disciplina llamada Metafísica (que es el mismísimo

corazón de la filosofía, su disciplina central). Ese estudio que forma parte de la Metafísica se llama Teodicea o Teología natural y en él usamos sólo la razón sin que haya presencia ni de Fe ni de Revelación. Por eso, este tipo de conocimiento pertenece a la Filosofía y no es una ciencia aparte, como sí lo es la Teología Sobrenatural.

Por todo lo dicho, es que afirmamos que la Filosofía se diferencia de la Teología Sobrenatural por su método, ya que el de la primera es el uso de la sola razón, mientras que el de la Teología Sobrenatural o propiamente dicha es la Fe y la Revelación.

* Orígenes existenciales de la filosofía: la admiración, la duda y las "situaciones límites".

Cuando hablamos de **"orígenes existenciales"** del filosofar, estamos señalando que no haremos un repaso histórico desde el inicio de la Filosofía hasta nuestros días, sino que reflexionaremos acerca de cómo puede, en el día a día, comenzar dicha actividad tanto en el hombre común como en aquel que se dedica científicamente a la Filosofía. Qué situaciones de nuestra existencia disparan o pueden originar nuestra actividad filosófica.

El filósofo que escribió acerca de este tema es el ya mencionado Karl Jaspers en su obra titulada "La Filosofía". En ella él repasa los principales orígenes existenciales. Fundamentalmente, lo que todos estos orígenes tienen en común es que implican una mirada desinteresada de la realidad por parte del hombre y, es por esto, que pueden dar lugar a la ciencia desinteresada, tal como ya la hemos caracterizado. Mirar la realidad para conocerla y para nada más. Dichos orígenes son:

El asombro.

Cuando nacimos el mundo ya estaba ahí. Lo exploramos, intentamos entenderlo, explicarlo y cada tanto experimentamos lo que llamamos "asombro". En pocas palabras, el asombro consiste en la experiencia de "exceso". Sentimos que lo que está frente a nosotros no podemos abarcarlo, no podemos explicarlo, no entra dentro de los

límites de las posibilidades humanas y esa experiencia es reconfortante. Reconforta porque hay algo maravilloso allí fuera de nosotros que no sale de nuestras capacidades, sino que las desafía. Ante esta experiencia de maravilla o asombro el hombre comienza a filosofar. A preguntarse qué hay detrás de todo eso, qué lo ha causado, cómo sería posible explicar tal maravillosa existencia. Por ejemplo, ante la contemplación de un paisaje, ante la acción sorprendente de un niño, ante la observación de la actividad de una hormiga, etcétera.

> Un niño manifiesta su admiración diciendo: "me empeño en pensar que soy otro y sigo siendo siempre yo". Este niño toca en uno de los orígenes de toda certeza, la conciencia del ser en la conciencia del yo. Se asombra ante el enigma del yo, este ser que no cabe concebir por medio de ningún otro. (Jaspers, 1953, p.9)

No hay necesidad de sucesos majestuosos o grandilocuentes para el asombro, cualquier diminuta experiencia, algo simple y cotidiano pero observado en su misma existencia puede despertarlo en nosotros si estamos abiertos a él y, así, comenzar a filosofar. ¿Te ha sucedido? ¿Qué cosas te causan o te causaron asombro? ¿Consideras que en la vida que llevamos hoy por hoy los seres humanos hay menos oportunidad para el asombro? ¿Por qué?

Dice Aristóteles (trad. en 1998):

> Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia” (982b11-18).

Asombrarse es algo natural en el hombre, pero como todo lo natural también puede apagarse cuando nos volvemos “artificiales”, vacíos o demasiado tecnócratas. Podemos, sin dudas, volvernos inmutables ante aquellas cosas que a otros sorprenden o conmueven. El asombro debe ser procurado, practicado, trabajado, especialmente en la sociedad tecnológica en la que vivimos donde vamos perdiendo la atención y la capacidad de reconocer las pequeñas maravillas que nos rodean y de las que no somos autores.

William Martin, un escritor californiano, aconseja esto a los padres modernos:

> No le pidas a tus hijos tener vidas extraordinarias, tal esfuerzo puede parecer admirable, pero es el camino a la locura. Ayúdales, en cambio, a encontrar el asombro y la maravilla de una vida ordinaria. Muéstrales la alegría de saborear manzanas, tomates y peras. Muéstrales cómo llorar cuando las mascotas y la gente mueren. Muéstrales el placer infinito de tocar una mano. Y haz que lo ordinario cobre vida para ellos. Lo extraordinario se hará cargo por sí mismo. (p. 35)

La duda.

Normalmente, en la vida del hombre hay ciertas certezas inamovibles, como que existimos, que somos una sola persona, que hay un mundo fuera de nosotros, que el mundo gira alrededor del sol, etcétera. Pero hay momentos que esas certezas, como veíamos en el ejemplo que nos daba Jaspers del pensamiento infantil, flaquean y dudamos. La duda es consecuencia de lo que decía Aristóteles en el texto que acabamos de leer: el reconocer que no sabemos todo, reconocer que ignoramos, reconocer que la realidad nos excede. Al reconocer la ignorancia y dudar, recomenzaremos el camino de la investigación, de la búsqueda de respuestas y por eso la duda es otro de los orígenes existenciales de la Filosofía.

El hombre desea saber, por esto, la duda nunca puede ser un *fin* sino que es un *medio* hacia un nuevo conocimiento. Gracias a que dudamos hemos creado lo que hoy por hoy conocemos como

"ciencia", gracias a que dudamos ha surgido en Grecia esa primera ciencia que llamamos *Filosofía*. Dudar quiere decir que podemos cuestionar la realidad o la manera dada que tenemos de entenderla. Dudar es ser crítico. El pensamiento crítico es nuestra manera de volver a pensar lo que teníamos por sabido. Recordemos que filosofar es más esencialmente saber preguntar que responder; es más búsqueda que posesión de la verdad. ¿Cuáles son tus dudas más recurrentes? ¿Alguna te quita el sueño? ¿Cuál? ¿De qué verdades o certezas no dudaste jamás? ¿Creés que en algún momento podrías llegar a dudar de ellas?

<u>Las situaciones límites.</u>

De igual manera, vivimos en un estado de cosas al que nos acostumbramos y en el que nos sentimos cómodos y sobre el cual ejercemos el control. Hoy mucho se habla de la "zona de confort" que es la vida que llevamos en tanto nos resulta cómoda, pero que tiene un lado negativo que es impedirnos el perfeccionamiento personal al alejarnos de los desafíos. Afortunadamente, cuando el hombre no sale de esa costumbre por *motu propio*, la existencia misma se encarga de pararlo frente a tales situaciones. A eso, llamamos "situaciones límites". Por más que nos esforcemos en negar aquellas realidades que nos ponen en una situación de no-control o de exposición, llegará un momento en que la experiencia límite sea inevitable. Esas experiencias nos sacuden de nuestra rutina y nos dejan sin reacción, sin saber cómo volver a empezar o cómo sigue la vida de ahí en más. Estas situaciones pueden ser negativas, como la enfermedad grave, la muerte, el despido de un trabajo, una ruptura amorosa; o bien positivas, como el nacimiento de un hijo, un viaje muy deseado, conseguir un empleo que exceda nuestras expectativas, etcétera. Lo importante de ellas es que, en esa situación, el hombre comienza a filosofar.

> Mientras somos felices, estamos jubilosos de nuestra fuerza, tenemos una confianza irreflexiva, no sabemos de otras cosas que las de nuestra inmediata circunstancia. En el dolor, en la flaqueza, en la impotencia nos desesperamos. Y una vez que

> hemos salido del trance y seguimos viviendo, nos dejamos deslizar de nuevo, olvidados de nosotros mismos, por la pendiente de la vida feliz. (Jaspers, 1953, p. 17-18)

Situaciones políticas, sociales, económicas y/o religiosas.

Por último, también puede surgir el filosofar de nuestra vida en sociedad con otros, ya que esta convivencia da lugar a problemas sociales (como la desigualdad, la injusticia, el abuso, el aborto, la eutanasia, etcétera), económicos (la pobreza, la concentración de la riqueza, la dependencia tributaria), políticos (los autoritarismos, la globalización, la anarquía, la corrupción) y religiosos (el ateísmo, los fanatismos, los fundamentalismos, las crisis de fe, etcétera) que nos van a interpelar y nos van a requerir explicaciones últimas y totalizantes, es decir, que nos van a poner a filosofar ya sea para defender una postura o para criticarla a fin de alcanzar una respuesta más adecuada de la que haya hasta ese momento. ¿Qué situaciones de nuestro entorno actual, creés que, nos impulsan a filosofar?

* El ocio y la inteligencia humana como condición para el filosofar.

Pero para filosofar, además, hacen falta dos **"condiciones"**, es decir, dos elementos sin los cuales nos sería imposible realizar tal actividad: la inteligencia y el ocio.

La inteligencia.

Es esta la potencia de conocimiento que nos diferencia de los animales y nos dedicaremos a estudiarla a ella y a sus actos en la Antropología Filosófica propiamente dicha. Por el momento, baste con decir que gracias a ella crea el hombre el lenguaje y la ciencia.

Esta potencia tiene dos momentos. Un primer momento teórico, que llamamos *inteligencia teórica*, y otro momento práctico, que llamamos *inteligencia práctica*. La inteligencia teórica conoce por conocer, sin ningún otro tipo de finalidad o intención, mientras que la inteligencia práctica constituye ese momento en que la inteligencia, luego de conocer el "ser", se plantea el "obrar" y,

fundamentalmente, cómo obrar. Es una sola inteligencia, pero dos momentos de actividad distintos y consecutivos. Por ejemplo, cuando en Física estamos aprendiendo las teorías de la Física la que participa de ese proceso de conocimiento es la inteligencia teórica, pero cuando vamos al laboratorio a experimentar la que participa es la inteligencia práctica. Por supuesto, esta última depende de la primera. No podemos obrar bien si antes no conocimos cómo son las cosas. La filosofía pertenece esencialmente a su momento teórico, porque aún en la Ética, que es la disciplina filosófica práctica que estudia el obrar humano para dirigirlo al bien, "conocemos" primero en qué consiste obrar bien para luego poder "obrar" bien (o no) en nuestros actos libres. La Ética es un "estudio" filosófico orientado al obrar (por eso es una disciplina práctica), pero un estudio de los actos humanos libres no es lo mismo que esos actos humanos libres en sí mismos. Cuando tenemos que realizar un acto es ahí cuando participa la inteligencia práctica, guiando ese obrar hacia el bien (o no) pero no estamos en ese momento "filosofando" sino, por ejemplo, preparando un examen para la Facultad, sacando un pasaje para nuestras próximas vacaciones de verano o yendo a cuidar a un enfermo.

Ahora bien, queda claro que para realizar la ciencia más ardua por ser la más abstracta, por ser metafísica y no estudiar los aspectos sensibles o físicos de la realidad, no bastarán los sentidos, sino que será condición la actividad de la inteligencia. Si bien en todo el hacer humano participa la inteligencia podemos encontrar actividades donde la suspensión de su actividad sea incluso provechosa, por ejemplo, en el accionar del artista plástico que puede dejar fluir su imaginación sin que participe en mucho la inteligencia (al menos de manera directa). Mas lejos está de ser este el caso de la Filosofía.

El ocio.

Sin embargo, al hombre no le basta con su inteligencia para hacer filosofía. Ya que si lleva una vida muy práctica (como nos propone a menudo la sociedad actual), será su inteligencia práctica la que prevalezca y habrá poco espacio de reflexión o pensamiento puro: esa persona estudiará, reflexionará sólo en la medida en que ese

pensamiento le resulte de utilidad para la acción, para el provecho, para lo útil. Y en esa dinámica no hay espacio para el filosofar.

Por esto el OCIO es la otra condición. ¿Qué es el ocio? Podríamos empezar diciendo que "no" es. El ocio no es pereza, no es estar sin realizar ninguna actividad, no es *vagancia*. Por el contrario, el ocio es actividad intelectual. La confusión por la cual muchas veces entendemos al ocio como pereza o como no hacer nada es que, para entrar en estado de ocio, necesitamos también cesar las actividades productivas de nuestra vida cotidiana, como cuando nos procuramos el descanso. Pero, la diferencia, es que, en el caso del ocio, ese cese es para dar comienzo a una nueva actividad, netamente intelectual y que no tiene ninguna finalidad, por ende, una actividad inútil o improductiva, como es el pensamiento contemplativo. Como en nuestra sociedad actual este último tipo de actividad es poco común (en la medida que la sociedad tecnocrática busca la continua producción de bienes), es que solemos identificar el dejar de hacer actividades productivas con el estar ociosos, y, ciertamente, no es lo mismo, dista mucho una cosa de otra. No es suficiente no hacer actividad productiva alguna para estar ocioso.

Los griegos[5] supieron ser expertos en ocio. Ellos tenían una clara idea de qué hacía a la vida humana más humana y, por ende, más feliz: el pensamiento y la búsqueda de la verdad (en lo que venía incluido el auto-conocimiento y el cultivo personal). La vida griega estaba organizada para el ocio, no para la productividad como lo estamos ahora. El griego trabajaba no para acumular riquezas o generar progreso tecnológico, sino para asegurarse tiempo de ocio. La palabra "trabajo" proviene del latín neg-otium, es decir, no-ocio. El trabajo sería el "no ocio" pero que se realizaba para el "ocio".

El ocio, entonces, no es el descanso. No es ese tiempo en que, agotados por la actividad productiva diaria, nos disponemos a descansar el cuerpo para reponer energías. El ocio requiere que el cuerpo esté descansado y saciado en sus necesidades básicas, sí, pero ello en vistas a que todas las energías físicas sean utilizadas por nuestro intelecto en su tarea propia.

[5] Nos referimos al ideal de la sociedad griega clásica (siglos V y IV a.C.)

El término “escuela” proviene precisamente de la palabra griega y latina que significaba “ocio” (en griego σχολη, en latín “schola”), ya que la escuela o centro de estudios era el lugar donde se daba por definición el ocio (Pieper, 1970, pp.11-16). La escuela era y es el sitio donde nos cultivamos, donde hacemos la actividad más humana de todas: pensar. Hoy esto lo vemos con más dificultad, pero, es de esperar, que siga siendo lo mismo o que luchemos para que vuelva a serlo.

El ocio no se mide por los resultados, ya que es una actividad desinteresada. Todo esto es muy ajeno a nuestra sociedad actual donde prevalece, en palabras de Josef Pieper (1970, pp. 79-100), el mundo del trabajo, el mundo de los fines y de los resultados. Por eso, el ocio y la filosofía son para nosotros una instancia de superación de los límites que nos impone este mundo y una instancia de verdadera libertad.

Esto no quiere decir que el mundo del trabajo deba ser despreciado, ya que es ese mundo el que nos garantiza vivir bien (alimentarnos, gozar de las comodidades de la tecnología, etcétera), significa, en cambio, que debe ser superado y bien utilizado. El trabajo no puede ganar todo el espacio de la vida humana, porque seríamos perfectos autómatas y nada libres. Sino que debemos ejercer un control sobre el mundo del trabajo y la persecución de fines prácticos para que quede así espacio para el verdadero ocio y la verdadera filosofía.

* Relación de la filosofía con otros saberes.

Relación con el conocimiento vulgar.

Ya hemos hecho referencia a la enseñanza aristotélica de que todo conocimiento humano comienza por los sentidos. Luego, pasa a la inteligencia y ahí se produce el conocimiento más elevado que es el conocimiento racional o intelectual donde logramos entender los que las cosas son. Esto nos sucede desde pequeños y muchos hombres nunca se dedican a ninguna ciencia y viven perfectamente con lo que se conoce como “saber vulgar”, es decir, todo aquel

conocimiento que tenemos en base a las experiencias de nuestra vida sin que llegue a ser un conocimiento riguroso, sistemático, metódico ni crítico.

Este conocimiento nos brinda muchas nociones que luego la ciencia y la filosofía se encargan de explicar por sus causas. Pero, fundamentalmente, a través del conocimiento vulgar ya llegamos a saber que existimos, que tenemos conciencia, que debe haber un ser que haya puesto en marcha todo lo existente, que un círculo nunca puede ser cuadrado, que todo lo que sucede tiene una causa, que los cuerpos tienen una masa y un peso, etcétera.

Por lo que no es, en lo más mínimo, un saber despreciable. Por el contrario, es el punto de partida de todo conocimiento científico, su semilla. Y en especial es el principio y fuente permanente de la Filosofía, donde surgen los interrogantes y a donde debe volver el filósofo a aplicar sus deducciones para no encerrarse en un racionalismo que poco hable del mundo que buscamos conocer y sólo exprese nuestras ideas. El saber vulgar debe ser perfeccionado por la ciencia, por su rigor y criticismo, pero nunca despreciado o desvalorizado.

Relación con las Ciencias Particulares.

Como ya vimos en la definición real de Filosofía, la diferencia con las ciencias particulares se debe al objeto material, al objeto formal y al método. El objeto de la Filosofía hace que ella sea una ciencia superior en tanto tiene un mayor nivel de universalidad y por eso se dice que es la "madre de todas las ciencias": incluye en su estudio el objeto material de todas las demás (aunque, ciertamente, lo haga desde otra perspectiva o lo que es lo mismo, aunque estudie otra formalidad o aspecto de la realidad). Y también es "madre de todas las ciencias" por haber sido la primera en surgir como consecuencia de la natural tendencia del hombre al saber: su objeto formal es connatural al hombre.

> La filosofía bien trabajada está vinculada sin duda a las ciencias. Tiene por supuesto éstas en el estado más avanzado a que hayan llegado en la época correspondiente. Pero el espíritu

> de la filosofía tiene otro origen. La filosofía brota antes de toda ciencia allí donde despiertan los hombres. (Jaspers, 1953, p.8).

Las relaciones que podemos establecer entre ellas son "bilaterales" o "mutuas" (Mandrioni, 1964; Maritain, 1979; Millán Puelles, 1955). La Filosofía en relación con las ciencias particulares ejerce las siguientes funciones:

1) La filosofía es NORMA NEGATIVA de las ciencias particulares. Al ser la Filosofía la ciencia más universal, cuando una ley o verdad científica contradice alguno de los principios de la Filosofía, esta puede marcarle a la ciencia particular que allí muy probablemente hay un error. Fundamentalmente, nos referimos al *principio de no-contradicción*, que mencionamos antes, que es el principio central de la Metafísica (y afirma que "algo es lo que es y no es lo que no es en este momento y en esta circunstancia") y que, por ello, se cumple siempre y en todos los casos pasados, presentes y futuros.

Dicho en palabras más simples, cuando el filósofo capta en una explicación científica que hay algún tipo de contradicción en la explicación, señala el error: esto es lo que significa ser "norma negativa", el poder señalar el error. De esta manera, invita al científico a revisar su investigación y corregirla, acercándose, de ese modo, más a la verdad.

No se trata de una crítica destructiva de parte del filósofo. Por el contrario, se trata de un diálogo colaborativo donde todos buscamos acercarnos más a lo verdadero y corregir nuestros posibles errores.

2) La filosofía CLASIFICA, ORGANIZA Y DEFIENDE a las ciencias particulares. La filosofía en su disciplina llamada Epistemología considera a la totalidad de las ciencias y las clasifica por sus métodos, sus objetos, sus resultados, las compara y las organiza estableciendo cuál de ellas es más importante para la humanidad, cuál de ellas alcanza resultados más exactos y perennes, etcétera.

Este estudio que realizamos nos permite también defenderlas en caso de que alguna disciplina en alguna época histórica (como ha sucedido en la Modernidad con las Matemáticas que buscaban imponerse como único conocimiento válido) pretenda establecer su

supremacía y anular a alguna otra ciencia. La Filosofía puede hacer esto, precisamente, porque es la única que estudia todos los métodos y objetos y sabe del valor que tiene cada ciencia para la totalidad del saber humano. Ningún otro científico se pone a considerar la actividad de las demás ciencias, ya que en ese momento dejaría de hacer la ciencia a la que se dedica para pasar a hacer filosofía. Pensemos, por ejemplo, en un físico que abandona su trabajo en el laboratorio y se pone a hacer una investigación acerca de que diferencia metodológica hay entre las ciencias sociales y la matemática. Nadie diría que ese hombre en ese momento está haciendo Física. Todos coincidiríamos en que, aunque no haya estudiado Filosofía, está investigando un tema específico de la Epistemología filosófica. Este es el motivo por el cual la filosofía puede defender a las ciencias, pero no viceversa. Para que un científico defienda a la filosofía tiene que ponerse antes a filosofar.

Por su parte, <u>las ciencias particulares en relación con la Filosofía</u> cumplen las siguientes funciones:

1) Las ciencias particulares le PROVEEN EJEMPLOS para sus teorías a la Filosofía. Dado que el estudio filosófico se caracteriza por ser abstracto en sus explicaciones, es decir, con bajo contenido sensible (por no decir, nulo), muchas veces en medio de esa investigación, o en la misma explicación final, necesitamos proveernos de ejemplos que le sirvan a nuestro intelecto para entender con un poco más de facilidad. Los ejemplos de investigaciones pertenecientes a las demás ciencias son los más adecuados por el rigor que poseen y por ser ejemplos empíricos. Así, por ejemplo, si en Metafísica estamos estudiando el tema de las causas primeras y segundas, podremos usar la Teoría del Big Bang de la Física para ejemplificar algunos conceptos. Por supuesto que un *ejemplo* nunca es una explicación, ni podría serlo menos aún en nuestro caso (porque implicaría que ya no estemos haciendo Filosofía y pasemos a estar haciendo Física). Por eso la filosofía debe explicar de acuerdo a su método deductivo-filosófico pero nada prohíbe que en el camino de la comprensión haga uso de ejemplos empíricos de otras ciencias o incluso matemáticos.

2) Las ciencias particulares le PLANTEAN NUEVOS INTERROGANTES a la Filosofía. Así, por ejemplo, cuando se llega

a un nuevo descubrimiento científico o un nuevo avance como supo ser el descubrimiento del código genético del hombre (el ADN) y la posibilidad que abría a la práctica de la clonación, o cuando comenzó el fenómeno de Internet (la "World Wide Web") que conllevó problemas legales, por ejemplo, en los derechos de autoría y otras lagunas existentes aún hoy, la Filosofía se vio llamada a un nuevo trabajo de búsqueda de una fundamentación racional de la conveniencia o no moral de la clonación, de la esencia de la autoría y los derechos de alguien sobre sus obras, etcétera.

La ciencia mantiene vivo el interés de la Filosofía por el mundo presente ayudándola a no perderse en disquisiciones extremadamente metafísicas y alejadas de la realidad.

Relación con el conocimiento religioso.

La Filosofía, a su vez, guarda relación con el conocimiento religioso sobrenatural o Teología Sobrenatural, del cual se diferencia, como ya vimos, por su método. ¿Por qué se relaciona? Porque al ocuparse de estudiar las causas últimas, la Filosofía llega al umbral tras el cual se ubica la Fe. Especialmente lo hace la Filosofía realista-aristotélica, que es la que tomamos como postura de referencia en esta obra, que inició Aristóteles en la antigüedad y completó, en la Edad Media, Tomás de Aquino. Aclaramos esto porque una filosofía nihilista, como la de Nietzsche, que considera que lo real no tiene ningún sentido o razón de ser ni de explicarse, o una filosofía escéptica, que considera que no podemos tener certeza de nada, sino que todos nuestros conocimientos pueden ser falsos, o, incluso, una filosofía pragmática, como la de Richard Rorty, un filósofo nortamericano contemporáneo que reducía la filosofía a la tarea de mejorar nuestra convivencia pero sin posibilidades de conocer o alcanzar la verdad, lejos nos deja de poder acceder a alguna religión.

Las relaciones en este caso también son mutuas (Mandrioni, 1964; Maritain, 1979; Millán Puelles, 1955). La Filosofía para con la Teología Sobrenatural, fundamentalmente, provee un vocabulario y ciertas teorías generales acerca de la estructura de lo real (como, por ejemplo, la teoría hilemórfica de Aristóteles que estudiaremos un poco más adelante), que le permiten, a la Teología, intentar explicar

en alguna medida (aunque sea muy pequeña) las verdades de Fe reveladas por Dios en la Biblia. La filosofía le presta a la Teología el concepto de sustancia, de forma, de potencia, etcétera. Todos conceptos que nacen y que conforman el vocabulario científico de la Filosofía y que la Teología toma para hacer más accesibles las ideas de la Revelación. Por esto se dice que la Filosofía "sirve" a la Teología. Por ejemplo, Santo Tomás de Aquino, el gran teólogo de la Iglesia católica, en su Suma Teológica explica en algunos capítulos (que en esa obra se llaman "cuestiones") el misterio de la Santísima Trinidad (Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo) y utiliza allí el concepto filosófico de "persona" para referirse a cada uno de los tres "miembros" de la Trinidad. Hablando con propiedad, intenta echar luz o explicar algo de ese misterio en la medida de sus posibilidades –porque los misterios son misterios, o sea, no pueden "explicarse", por eso son cuestión de "fe"-.

Por su parte, la Teología Sobrenatural en relación con la Filosofía funciona, en primer lugar, como norma negativa. En tanto sus verdades no provienen del intelecto humano con sus deducciones, como en la Filosofía, sino que, en el caso de la Teología Sobrenatural que nos ocupa, provienen directamente de Dios por su Revelación y por eso no las "entendemos" ni "explicamos" sino que las creemos por Fe, la Teología puede marcarle al filósofo la presencia de un posible error en sus estudios o investigaciones cuando alguna de las conclusiones de esa investigación contradiga una verdad de Fe. Por ejemplo, si en Ética, un filósofo está investigando la influencia de las circunstancias políticas en las decisiones humanas y concluye que el hombre decide siempre (sin excepción) impelido exclusivamente por ellas, entonces el teólogo podrá señalarle que en esa conclusión hay un error porque Dios reveló en la Biblia que nos hizo a su imagen y semejanza, por lo tanto, libres. Esto significa que no estamos obligados por nada, sino que podemos elegir, con lo cual en la investigación del filósofo ha de haber un error en el razonamiento que lo llevó a esa conclusión falsa.

En este caso, la Teología es superior a la Filosofía porque ella trabaja con la Palabra de Dios, mientras que la Filosofía trabaja con la sola razón humana. Por eso que si entre lo que dice un filósofo y la Palabra de Dios hay una contradicción, no hay dudas que el error

provendrá del filósofo y no de Dios (no de la Biblia). Claro está que estas relaciones que estamos señalando valen para los filósofos que, además, son creyentes porque un filósofo que no es creyente no se pondrá a revisar su trabajo por el hecho que contradiga a una verdad de fe, sea del credo que sea (cristiano, judío o musulmán).

En segundo lugar, las verdades de Fe de la Teología son un estímulo u horizonte de nuevas problemáticas para el filósofo. Así, Santo Tomás de Aquino no sólo fue un gran teólogo sino también un gran filósofo, porque el estudio profundo de las Escrituras le iba originando un montón de preguntas que él luego se ocupó de investigar e intentar demostrar desde la Filosofía. Por ejemplo, el pecado original de la Revelación católica, puede ser fuente de muchas investigaciones para la filosofía: la limitación de nuestra naturaleza, la tendencia natural y ¿desmedida? a conocer, la corruptibilidad de la materia, etcétera.

Lo importante y lo que mantiene estas relaciones "sanas" es que el filósofo siempre tenga presente que su método le exige una demostración racional por las solas fuerzas de su razón natural, es decir, sin la ayuda de la fe ni de las verdades reveladas contenidas en la Biblia. Podremos citar ese contenido en nuestros trabajos o hacer referencia a algún contenido de Fe, pero eso NUNCA puede ser nuestra demostración. En la medida que alguien use contenido revelado por Dios para explicar un problema, NO está haciendo Filosofía sino Teología.

* División de la Filosofía.

La filosofía es toda ella Metafísica. A la Metafísica Aristóteles la llamaba "Filosofía Primera". Pero luego estudiamos metafísicamente las distintas partes de la realidad para poder tener un estudio más especifico del hombre, de la naturaleza, del lenguaje, de la política, de la historia, etcétera, y de así surgen las que se conocen como "metafísicas especiales" o "filosofías segundas".

Dentro de estas, Aristóteles distinguía las "teóricas" de las "prácticas". La disciplina filosófica práctica es la Ética, porque busca dirigir nuestro accionar, las demás son todas teóricas, buscan sólo la contemplación. Incluso la Lógica es una disciplina filosófica teórica,

propedéutica o introductoria al estudio de toda ciencia, pero teórica, al fin y al cabo.

El objeto material de estas disciplinas es una parte de la realidad, aunque el objeto formal sigue siendo siempre el mismo de la Filosofía en general.

Veamos gráficamente cuales son algunas de ellas:

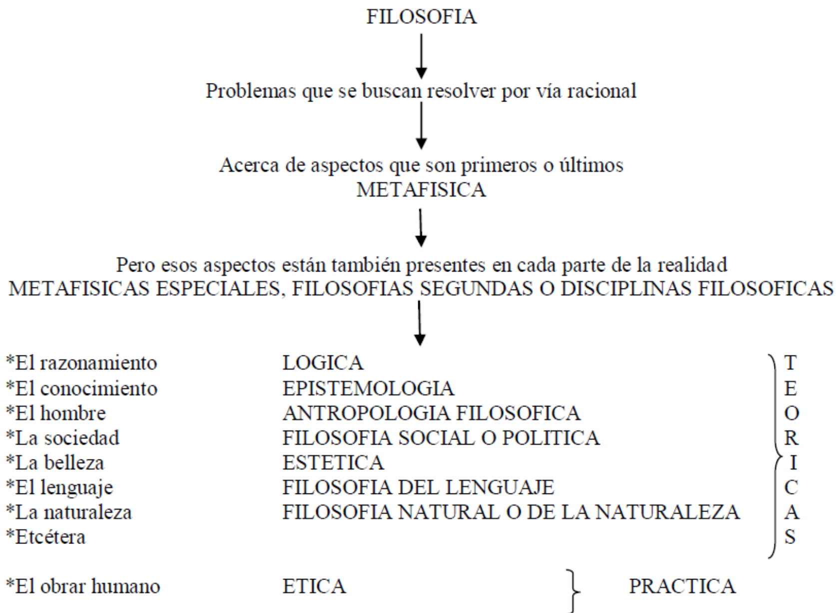


Figura 5: División de la Filosofía. Elaboración propia. Basado en: https://filoteka.files.wordpress.com/2016/08/bloque-2-filosofc3ada.pdf

Capítulo II - INTRODUCCION A LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

* Definición, objeto y método de la antropología filosófica.

La antropología filosófica, como ya hemos indicado, es una disciplina de la Filosofía. Es decir, que este estudio que iniciamos ahora buscará explicar las causas últimas de su objeto material y a la sola luz de la razón.

Lo primero que debemos hacer es definirla. La **definición nominal** nos dice que se trata de una "**ciencia del hombre**" ("anthropós" del griego ἄνθρωπος: hombre y "logía", del griego λόγος: ciencia) pero **filosófica**. Dice Blanco (2001),

> Desde este punto de vista de la definición nominal etimológica, cuando hablamos de Antropología Filosófica nos referimos al estudio filosófico del hombre, a una amorosa búsqueda del saber (fílos, amor, y sofía, sabiduría) acerca del hombre. (p.20)

¿Por qué es necesario agregar "filosófica"? Ciertamente, se debe a que existen otras antropologías, otros estudios del hombre. Por eso, es necesario, complementar la definición nominal con la **definición semántica**, es decir, reflexionar acerca de qué otro sentido toma la palabra "antropología" en nuestro uso (de eso trata la semántica: de los significados de las palabras). La definición semántica nos señala la existencia de cuatro antropologías. A saber:

1) La antropología teológica: este estudio pertenece a la ciencia de la Teología y tal como ya hemos estudiado[6], será un estudio que parta de la Revelación. Un estudio "a priori" del hombre cuyo punto de partida no es la experiencia que cualquiera de nosotros puede tener sino, en este caso concreto, lo que Dios ha revelado en la Biblia acerca del hombre. Así, para la Antropología Teológica, el hombre es un ser creado a imagen y semejanza de Dios, llamado a la

[6] Cfr. cuadro página 13.

eternidad y que será resucitado por Dios en el final de los Tiempos, etcétera. Todas esas son verdades de Fe o misterios, que se refieren a la esencia del hombre. Por eso, para este estudio es indispensable la virtud sobrenatural de la Fe que nos permite creer en la Revelación. No basta con la sola razón como en el estudio que hacemos en el plano filosófico.

2) La antropología física o biológica: este estudio es una ciencia natural que supone el conocimiento del hombre que nos brinda la Biología y que surge, histórica y principalmente, a partir de la teoría de la evolución de Darwin, direccionando los conocimientos biológicos hacia la comprensión de la evolución y las influencias genéticas en las sociedades humanas. Como es una ciencia natural, y tal como ya hemos visto, el método que utilizará es el Hipotético Deductivo.

3) La antropología social o cultural: este estudio es una ciencia social en sí misma y como tal utiliza el método hipotético deductivo sumado a métodos cualitativos propios. Específicamente, lo que estudia es la evolución del hombre en cuanto ser social: las etnias, las comunidades que ha ido conformando a lo largo de la historia, las culturas que estas han producido, las diversas lenguas, etcétera.

4) Y, por último, la antropología filosófica que nos ocupa. Esta se distingue, claramente, de la teológica en tanto usa sólo la natural luz de la razón. Y se distingue, a su vez, de la física y la cultural, en que, siendo los tres discursos racionales acerca del hombre, la filosófica busca explicar la esencia humana, su causa última en el orden del humano conocer o primera en el orden del ser.

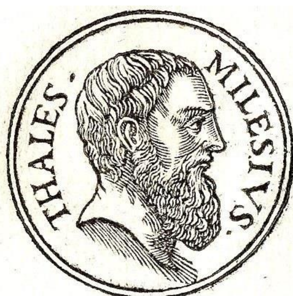


Figura 6: Tales de Mileto

Si nos preguntamos cuál de las cuatro fue la primera, la respuesta es: la filosófica. La ciencia surge como discurso racional metódico y

sistemáticamente organizado (aunque de manera incipiente) en Grecia a partir del siglo VI a.C con Tales[7], de la ciudad de Mileto, el mismo que estudiamos en matemática con sus famosos teoremas geométricos, y se identifica, durante toda la edad clásica, con la Filosofía. La ciencia (o sea, las ciencias particulares, como hemos optado llamarlas) tal como la conocemos hoy, se separará y distinguirá del estudio filosófico recién en la edad moderna (siglo XVI de nuestra era) con las ideas innovadoras en astronomía de Nicolás Copérnico, uno de los representantes científicos más conocido por todos, y el surgimiento del experimento acompañado de los instrumentos que fueron creándose para tal fin (telescopio, microscopio, barómetro, etcétera).

Pero volvamos a Grecia. Dentro de los tantos estudios que comenzaron a hacer los griegos (matemática, botánica, astronomía, derecho, entre otros) estaba el estudio de la naturaleza, al que llamaremos Filosofía de la Naturaleza o Filosofía Natural, y dentro de ese estudio se enmarca el estudio filosófico del hombre (la Antropología Filosófica), como parte principal de esa naturaleza.

La Antropología Filosófica es distinta de la Ética, que es otra disciplina filosófica tal como ya hemos visto en la división de la Filosofía. La Antropología Filosófica busca explicar la esencia humana, mientras que la Ética busca estudiar la finalidad de la vida humana y por eso nos explica en qué consiste y cómo deben ser –cuándo son buenos y cuándo son malos- los actos humanos libres (a través de los cuales podemos alcanzar –o no- la felicidad). El filósofo que puso el foco de atención en el hombre, aunque no desde una perspectiva antropológica, sino ética, fue Sócrates. Lo importante de Sócrates es que dejó bien en claro que el hombre no es igual al resto de la realidad y que la preocupación más importante que debe tener es “conocerse a sí mismo”. Así que la Antropología Filosófica parece ser una buena manera de hacerle caso a Sócrates, aunque, como nos aclara Blanco, no sea él el primero en haber desarrollado una Antropología Filosófica precisa (aclaramos “precisa” porque incluso

[7] Rouille, G. (1518? - 1589). "Promptuarii Iconum Insigniorum". [Figura 6]. Recuperado de https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=7994936 (Dominio público).

en filósofos anteriores a Sócrates –por ejemplo, en Heráclito- hay algunos contenidos antropológicos pero que no llegan a conformar una explicación acabada del hombre), sino, más bien, su discípulo Platón y, más propiamente, el discípulo de éste, Aristóteles:

> Simbólicamente, hablar de la figura de Sócrates, o del socratismo, significa centrar la filosofía en el tema del hombre. El oráculo al que se dirige míticamente Sócrates para consultar a los dioses le contesta: "Conócete a ti mismo". A partir de allí Sócrates se cree obligado por un designio divino a revelar lo que es el hombre. Pero esta revelación, tal cual la realizó el filósofo griego, es una revelación a nivel ético, moral. No hay discusión socrática alguna donde se pregunte qué es el hombre, qué es el alma, qué es la inteligencia: lo que se pregunta es qué es ser justo o injusto, bueno o malo, etc., siempre a nivel moral. (Blanco, 2001, p.27).

La Antropología Filosófica también se diferencia, claro está, de la Metafísica. Pero para poder marcar con exactitud estas diferencias y límites entre las cuatro disciplinas filosóficas mencionadas (Filosofía Natural o de la Naturaleza, Ética y Metafísica en relación con la Antropología), debemos primero dar su definición real.

Como toda **definición real** de una ciencia, debemos incluir en ella el *objeto material y formal y su metodología*. Empecemos por el objeto material.

A simple vista, parecería que el objeto material de la disciplina que nos ocupa es el hombre. Sin embargo, dado que se torna imposible explicar qué es esencialmente el hombre sin antes considerar a los otros seres que él replica en su propio ser, a saber, los demás vivientes, es que se hace necesario que el objeto material sea "todos los vivientes con especial atención en el hombre", pero no únicamente el hombre. O, dicho de otro modo, estudia todos los cuerpos vivientes y entre ellos al hombre. ¿Por qué agregamos "cuerpos"? Porque todo lo que existe en la realidad es corpóreo y de entre esos cuerpos algunos "viven". Esos son los que nos interesan aquí. Todo este análisis del objeto material nos muestra que el

hombre es un microcosmos, es decir, un *pequeño universo* en sí mismo; una multiplicidad y a la vez una unidad; un microcosmos en el que encontramos toda la naturaleza contenida: lo físico, lo orgánico, lo vegetativo, lo sensitivo y, su característica propia, lo racional y todo en un solo ser.

Por otro lado, el objeto formal será un aspecto metafísico de los vivientes y del hombre, ya que, efectivamente, estamos estudiando una disciplina filosófica (y todas ellas son metafísica en alguna medida o no serían filosofía). El aspecto metafísico que estudiamos en la Antropología Filosófica es la vitalidad de los vivientes, es decir el movimiento vital, ese movimiento que hace que sean vivientes y no otra cosa (no viviente). Para decirlo con claridad, estudiamos a los *vivientes en cuanto vivientes*. Distinto, por ejemplo, de la biología que estudia a los vivientes en cuanto cuerpos organizados (aspecto físico de los vivientes) u organismos.

Y, por último, debemos caracterizar el método de la Antropología Filosófica. Ciertamente que, en líneas generales, es el mismo que el de toda la Filosofía, sólo que no nos hemos detenido a describirlo en detalle cuando hicimos la introducción a ella.

En primer lugar, hay que aclarar que hablamos de un método epistémico o también llamado "científico". Esto quiere decir que hablaremos del método que utilizamos para investigar y no del método que utilizamos en la universidad o escuela para enseñar esta ciencia. El método que utiliza el profesor en el aula para enseñar la ciencia (mediante recursos tecnológicos, a través de clase expositiva, trabajos grupales, y demás cuestiones pedagógicas) es el método didáctico, pero no es el que nos interesa ahora. Por el contrario, consideraremos las características del método epistémico de la Antropología Filosófica, el método que da lugar a la constitución de la disciplina, es decir, que nos permite "hacerla". Este método epistémico tiene cuatro características:

1) Es "a posteriori", o dicho en español, un método *que parte de la experiencia*. Si traducimos literalmente la expresión latina, sería: "desde lo posterior". Y, desde un punto de vista metafísico (recordemos el objeto formal de la filosofía estudiado en su definición real) lo "posterior" es lo "segundo" en el orden del ser, a saber, la experiencia física, que a su vez es lo más fácil o "próximo" a

nuestro conocimiento. ¿Qué quiere decir todo esto? Que el punto de partida de nuestro estudio antropológico será siempre la experiencia, o sea, aquello que podemos ver, tocar, oír, etcétera de los cuerpos vivientes, que son nuestro objeto de estudio.

> El método a posteriori es a partir de las cosas más claras, más universales, más conocidas, más fáciles. El análisis de las mismas me llevará a un conocimiento progresivo de lo que inicialmente es más oscuro para mi inteligencia. Por consiguiente, el punto de partida de todo conocimiento científico es lo que los antiguos llamaban praecognita: no empezamos de cero, sino de los conceptos vulgares que tenemos de las cosas (…) Es decir que, si yo tengo que estudiar la estructura del elefante no tomo como punto de partida el análisis del reloj, porque todos pensamos que no hay relación alguna entre el análisis del reloj y la estructura del elefante. Tengo que buscar como punto de partida algo que esté vinculado con el elefante. Pero puedo estudiar la estructura de las abejas partiendo de su modo de construir la celda, porque hay una relación de efecto a causa entre las celdas o el panal que construyen las abejas, y las abejas. (Blanco, 2001, p.101)

Entonces, nuestro punto de partida empírico serán los **actos del viviente** que conocemos a través de la experiencia. Todas las ciencias en general utilizan métodos a posteriori a excepción de dos: la Teología Sobrenatural y la Matemática. Ellas utilizan métodos a priori, es decir, que no parten de la experiencia sino de algo previo o, literalmente, "desde lo anterior" a la experiencia. En el caso de la matemática son los axiomas (esos principios convencionalmente elegidos como puntos de partida para la demostración matemática) y en el caso de la Teología Sobrenatural es la Revelación y el don de la Fe.

2) Es Analítico. Analizar, tal como seguramente recordemos de nuestros pasos por el estudio de la lengua castellana y su "análisis sintáctico" o, más aún, su "análisis integral", que tanto gustan a los profesores de lengua, consiste en dividir un todo (la oración, en el

ejemplo) en sus partes[8]. Analizar es uno de los modos que solemos emplear para pensar.

El modo "opuesto" aunque, normalmente, "consecutivo" es el "sintetizar", es decir, re-unir esas partes de nuevo en un todo. Luego de *analizar* solemos *sintetizar*. De esto conocen mucho los niños cuando alegremente desarman sus juguetes en las partes que los componen y luego lo rearman, no siempre con total éxito en el resultado, porque alguna parte puede quedar algo trunca en su re-colocación.

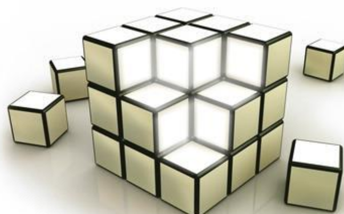


Figura 7: Análisis

Pues bien, el método de la Antropología Filosófica es analítico en la medida que, partiendo de los actos del viviente, procedemos a analizarlos en sus partes para, desde cada una de ellas y por deducción racional, explicar en alguna medida en qué consiste la esencia (o "ser") de ese viviente. Así, por ejemplo, si yo parto del acto de fotosíntesis de la planta podré analizar paso a paso ese acto y distinguir las partes que lo conforman (qué órganos, qué factores externos entran en participación con la planta, qué procesos internos suceden, etcétera) para poder explicar que ese acto de la planta depende intrínsecamente[9] de su organismo (a diferencia, por ejemplo, del acto de rodar de una piedra que no depende intrínsecamente de su cuerpo). ¿Llegaremos a la misma conclusión si partimos del acto de habla del hombre? ¿Qué conclusiones se podrán extraer de dicho

---

[8] El poder de las habilidades analíticas según American Management. [Figura 7] Recuperado de: https://es.paperblog.com/el-poder-de-las-habilidades-analiticas-segun-american-management-2420058/ en febrero 2019

[9] He aquí una palabra que seguramente resulte novedosa. *Intrínseco* es interior, que viene de uno mismo. Se opone a extrínseco que significa "algo que proviene de fuera" de uno. En este caso hablamos de una dependencia intrínseca, es decir, que viene del mismo ser de la planta y no de una imposición exterior.

análisis? Sin dudas, esas conclusiones serán mucho más ricas que las del acto de fotosíntesis porque descubriremos la participación necesaria de nuevas potencias como, por ejemplo, los órganos de fonación y la potencia abstractiva del ser humano.

3) Es Circular. Como dijimos en el punto anterior, analizar implica que sinteticemos luego. Y por esto el método se torna circular, porque mediante la síntesis de las partes divididas, volveremos a la totalidad del acto del que partimos y a su vez al viviente real cuyo acto estamos estudiando, y de este modo, lograremos dar una primera explicación, al menos (en caso de recién iniciar la investigación), de la *constitución metafísica* o *esencia* de ese viviente (que es nuestro objetivo, nuestro objeto formal). Y, fundamentalmente, que sea circular implica que volvemos a la experiencia luego de haber hecho las deducciones analíticas.

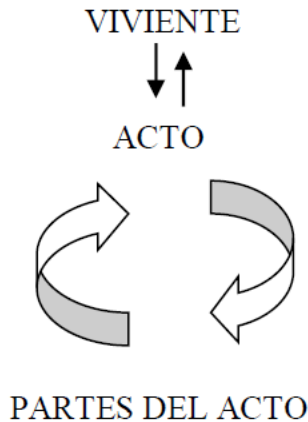


Figura 8: Método de la Antropología Filosófica. Elaboración propia.

Dice Blanco (2001):

> La filosofía parte de la experiencia, del contacto con lo real; mediante el discurso descubre un concepto o bien una definición y vuelve a la experiencia para ver si este concepto o esta definición es una realidad. Trata de verificar en la

> experiencia los datos descubiertos, el suyo es un trabajo similar al del buzo -que entra y sale del agua permanentemente-, buceando siempre en la realidad. Por eso este método es circular, supone el retorno constante sobre la realidad para profundizar en ella cada vez más. (p.106)

4) Es Deductivo (racional). Esto ya no es novedad para nosotros porque hemos visto que el método de la Filosofía, y el de todas sus disciplinas, es a la sola luz de la razón y, por ello, el proceder investigativo consiste, exclusivamente, en hacer deducciones a partir de la experiencia, a partir de ciertos principios alcanzados mediante otra investigación a posteriori o bien a partir de los "primeros principios" que son no sólo "primeros", como indica su nombre, sino también, y por lo mismo, evidentes. Por esto al inicio del estudio de la Filosofía, se enseña la Lógica, para entrenar la mente en los correctos razonamientos deductivos. También la matemática utiliza este método, sólo que ella parte de axiomas (cuya diferencia con los primeros principios filosóficos es que los axiomas son convenciones humanas y no son de la realidad). En la Antropología Filosófica, la deducción es a partir de los actos del viviente mediante el análisis que hacemos de ellos y, al momento de explicar, se deduce partiendo de los principios (la circularidad que mencionamos en el punto anterior: de la experiencia a los principios y de los principios a la experiencia).

Como si todo esto fuera poco, y siguiendo las "buenas costumbres filosóficas", debemos fundamentar el uso de esta metodología desde la Metafísica, que es el "corazón" o centro de la Filosofía.

Hay un principio metafísico (que no es el Primer Principio o *Principio de No Contradicción* que ya estudiamos) que es el *Principio de Causalidad* que dice que "el obrar sigue al ser". ¿Por qué esta frase es un *principio metafísico*? Porque se aplica a todo lo existente en todo momento, circunstancia y lugar. ¿Y por qué es de *causalidad*? Porque refiere a que todo efecto tiene una causa: esta es otra manera de enunciar este principio. Así, por ejemplo, los efectos son los actos del viviente y la causa de ellos es el ser (del) viviente. Y lo que quiere decirnos este principio es que todo lo que un ente

“cause” será semejante al ser del ente que lo causa, ya que nadie puede dar lo que no tiene.

Tomemos como ejemplo o referencia lo que sea que se nos ocurra, ya un granito de arena de la Atenas del siglo VII a.C., ya un avión último modelo de nuestra actualidad: “el obrar de cada uno seguirá al ser de cada uno”. Es decir, el granito de arena no habrá obrado (causa) más que estando en la playa del Pireo de Atenas (efecto) y el avión (causa) obrará (efecto) trasladando personas y objetos por el aire a altas velocidades (si todo va bien). Absolutamente, todo lo real respeta, respetó en el pasado y respetará en el futuro, este principio de que su obrar (lo que haga) seguirá (será acorde) a su ser (esencia). Por todo esto es que este principio de causalidad nos sirve para justificar metafísicamente el hecho de que en la Antropología Filosófica partamos siempre del análisis de los actos del viviente, de esa experiencia puntual que tenemos de sus actos. Porque analizando esos actos podremos llegar a descifrar, a explicar filosóficamente (o sea, desde las causas metafísicas) el ser de los vivientes y especialmente el ser del hombre o esencia humana.

> (…) Si digo que voy a estudiar el mundo de los vivientes y para hacerlo creo posible comenzar por estudiar la nutrición de una planta o su sistema sexual o el de su crecimiento; o bien para estudiar el animal comienzo por ocuparme de su comportamiento aprendido o intuitivo; y para estudiar al hombre comienzo por su comportamiento intelectual o por sus actos libres, en realidad estoy pensando que el análisis de estos actos, sensitivos o intelectuales, me justifica el que yo llegue a cierta afirmación sobre la realidad del sujeto, sobre su estructura. (Blanco, 2001, p.102)

Este principio metafísico, además, nos permite entender que la Filosofía, incluso en su parte más propia, como es la Metafísica, es “a posteriori”. Porque ese principio que puede resultarnos muy obvio surge, precisamente, de la experiencia que todos tenemos del mundo y su forma de ser. En nuestra vida social, solemos expresarlo de manera coloquial diciendo: “no le pidas peras al olmo” o “nadie da lo que no tiene”. Parece que, al final, la metafísica no está tan lejos de

nuestra cotidianeidad. No, claro que no. La metafísica es lo más universalmente presente (aunque lo más difícil de conocer) a nuestra cotidianeidad porque es pensar su causa primera. ¿Te acordás de los "pendientes" que vimos en el capítulo I?

* Relación de la Antropología Filosófica con otras disciplinas.

De todo lo dicho, podemos extraer, ahora sí, algunas conclusiones respecto de cómo se relaciona la Antropología Filosófica con las otras disciplinas que hemos mencionado al principio.

En primer lugar, con la Metafísica, como acabamos de ver, tendrá una relación de subalternación o subordinación al ser su objeto de estudio menos universal que el de la Metafísica, la que tiene el objeto de estudio más universal posible en tanto que estudia el ser de *todo* lo real y no sólo de los vivientes. Así es que los principios de la Antropología Filosófica (por ejemplo, "todo viviente se mueve por un fin intrínseco") se desprenderán o dependerán de los de la Metafísica (por ejemplo, "el obrar sigue al ser").[10] La subalternación de la Antropología Filosófica respecto de la Metafísica es tanto por el

[10] La Antropología Filosófica es metafísica en un sentido amplio, en tanto es un estudio filosófico y por lo tanto investiga las causas metafísicas de su objeto material. Pero, propiamente, no es Metafísica (sino no sería otra disciplina de la Filosofía) porque su objeto material es distinto y también porque su manera de definir el objeto de estudio es distinta. La Metafísica define en un tercer grado de abstracción o grado metafísico, es decir, define sin materia: ni *concreta, aunque universalmente considerada* –como sucede en el primer grado de abstracción de la mente o grado natural- ni *abstracta* –como sucede en el segundo grado de abstracción de la mente o grado matemático-. Por su parte, la Antropología Filosófica, al estudiar a los vivientes y al no poder ser estos entes *vivientes* sin considerar el cuerpo, define en un primer grado de abstracción, es decir, necesita incluir la materia concreta universalizada en sus explicaciones y definiciones. Dice Blanco (2001): "tenemos que la Antropología Filosófica estudia los vivientes definiéndolos con corporeidad constitutiva, con materia sensible, no con las características individuales, pero sí con la materia común". (p. 97-98)

objeto (no se puede estudiar a los vivientes sin considerar aspectos metafísicos) como por los *principios*.

En segundo lugar, con la Ética se relaciona al revés. Es la Ética la que se subalterna o subordina a la Antropología Filosófica en tanto que, para saber cómo actuar bien –la moralidad del acto-, debemos saber primero porqué es que podemos actuar "libremente", y de esto último se encarga la Antropología. Por eso, los principios de la Ética (por ejemplo, "haz el bien y evita el mal") dependerán de los de la Antropología ("toda viviente obra por un fin intrínseco" –el primero de los cuales es la auto-conservación-). De este modo, es la Ética la que se subalterna a la Antropología Filosófica tanto por los *principios* como por el *objeto* y también por el *fin*.

Por el fin se subalternan, a otra ciencia, sólo aquellas que son prácticas y que, por ello, tienen un *fin* práctico (Casaubón, 1983). Se subalternan a otra cuando requieren del conocimiento de la subalternante para alcanzar el fin propio planteado. Por otro lado, todas las ciencias que se subalternan a otra por el objeto de estudio, es decir, que el conocimiento del objeto propio requiere de un conocimiento previo que pertenece a otra ciencia, se subalternarán también a ella por los principios. O sea que los principios de la subalternada dependerán de los principios de la subalternante. Todas las ciencias se subalternan a la Metafísica por los principios y, por supuesto, también lo harán todas las disciplinas filosóficas.

Por último, y, en tercer lugar, respecto de la Filosofía Natural o de la naturaleza, la Antropología Filosófica se subalterna a ella también de manera más directa que con la Metafísica porque la Antropología es como una parte más específica del estudio de la Filosofía de la Naturaleza. Los vivientes son **parte** del objeto material de la Filosofía de la Naturaleza, aunque no lo constituyen formalmente: los vivientes son algunos de los *entes corpóreos naturales* que estudia la Filosofía de la naturaleza. Además, la Filosofía de la Naturaleza tiene otro objeto formal (por eso son dos disciplinas y no una) porque estudia a todos los entes naturales corpóreos (no sólo los vivientes) bajo la formalidad del movimiento en general (movimiento que se sigue de la corporeidad) o "en cuanto corpóreos y móviles"; pero en esto se distingue de la Antropología cuyo objeto formal también es más específico: es el movimiento **vital**

(no todo movimiento). Por lo que los principios de la Antropología Filosófica (por ejemplo, "todo viviente se mueve por un fin intrínseco") dependerán de los de la Filosofía de la Naturaleza (por ejemplo, "todo ente corpóreo se mueve"). En el próximo tema estudiaremos, precisamente, algunos contenidos de la Filosofía de la Naturaleza que necesitamos saber para nuestro estudio antropológico. La subalternación a la Filosofía Natural es tanto por el objeto como por los principios.

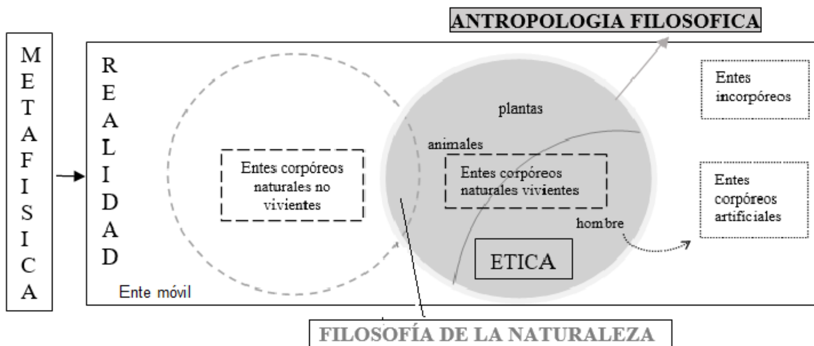


Figura 9: Relación de la Antropología Filosófica con otras disciplinas. Elaboración propia.

<u>* Tarea esencial de la Antropología Filosófica.</u>

Luego de esta pormenorizada introducción, podemos concluir que la **tarea esencial de la Antropología Filosófica es explicar la esencia del hombre**, a saber, explicar aquello que lo hace ser lo que es y no otro ente, por más semejante que sea (por ejemplo, al mono). Para ello, no debemos conformarnos con explicaciones accidentales como lo son aquellas teorías que dicen que el hombre es un ser con lenguaje, o un ser sociable, o un ser con cultura, o un ser histórico, entre otras. Si bien estas características son *parte* de la naturaleza humana no son la explicación (*causa)* de su naturaleza o esencia sino *efecto* de ella. Es decir, porque el hombre tiene una naturaleza racional (que es lo que busca explicar o justificar la Antropología Filosófica y lo que desarrollaremos en los temas subsiguientes) es

que puede comunicarse mediante un lenguaje, construir cultura, hacer historia, sociabilizar, etcétera.

Por otro lado, la explicación que nos proporciona la Antropología Filosófica no es una opinión o postura subjetiva al respecto, porque en tal caso, sencillamente, no sería una disciplina científica sino tan sólo conocimiento vulgar. No es, entonces, una explicación subjetiva que valga para algunos individuos o para alguna cultura o para alguna época y para otros no, sino que es un conocimiento objetivo por las causas, alcanzado a través de un método a posteriori, o sea, basado en la experiencia de la realidad.

Y, por último, la tarea de la Antropología Filosófica no es lograr un conocimiento útil acerca del hombre. Vale aclararlo porque estudiar Antropología Filosófica no nos *sirve* para nada, ni siquiera nos sirve para ser más felices (esto dependerá más bien de la aplicación concreta que hagamos de las enseñanzas de la Ética y de la Antropología). Si sirviera para algo no sería filosofía. Estudiamos Antropología Filosófica por el simple amor a saber acerca de la esencia humana. En resumen, esto es todo lo que hemos estudiado en esta parte:



Figura 10: Introducción a la Antropología Filosófica. Elaboración propia.

<u>* Nociones de Filosofía Natural. La constitución metafísica del ente.</u>

Tal como dijimos, la Antropología Filosófica se subalterna a la Filosofía de la Naturaleza o Filosofía Natural. De ella toma algunas

teorías que utiliza para explicar su objeto propio, a saber, "el movimiento vital de los vivientes, especialmente del hombre". Veamos primero cómo y porqué surgen estas teorías en la antigua Grecia.

En el siglo VI a.C. los primeros filósofos, llamados también presocráticos (por preceder a Sócrates) o filósofos cosmólogos o físicos (por estudiar la φυσις o, en castellano, el cosmos o la naturaleza), habiendo contemplado la realidad ociosamente y viendo que esta estaba conformada de pluralidad de seres (en filosofía los llamamos "entes") y que estos entes cambiaban con el transcurso del tiempo, se plantearon dos interrogantes que marcarían el nacimiento de la Filosofía: ¿qué hay de uno (de igual) en lo múltiple? y ¿hay algo permanente en el cambio? Esta primera filosofía sería, como dijimos, una filosofía de la naturaleza, aunque incipiente en su inicio porque no alcanzaba todavía el plano metafísico dado que las respuestas que estos primeros filósofos dieron a esas preguntas eran todas ellas "físicas". Tales, de la ciudad de Mileto, dirá que el principio (en griego antiguo, el "arjé" –ἀρχή-) es el agua, porque todo lo real está conformado de agua en alguna medida, y así el agua sería lo uno en lo múltiple y lo permanente o constante en el cambio (cambie cuanto cambie un ser, éste seguiría estando conformado de agua). Anaxímenes, por su parte, dirá que es el aire. Y así todos ellos, con nombres muy distintivos (Anaximandro –el "apeiron" que es el nombre que le da a un "principio material indeterminado" o amorfo-, Empédocles –los cuatro elementos: agua, tierra, fuego y aire-, Demócrito –los átomos-, los mismos que seguimos estudiando en Física moderna) propondrán principios físicos diversos, pero ninguno llegará a concebir aún un principio "metafísico". Los primeros que buscarán un principio metafísico son Heráclito y Parménides en el siglo V a.C.. Ellos se dieron cuenta que tanto el agua, como el aire, como el fuego y la tierra, o sea, los cuatro elementos, debían también ser incluidos en la multiplicidad y no servían en sí mismos para responder las dos preguntas filosóficas planteadas.

Heráclito, de la ciudad de Éfeso, responderá que el cambio es absoluto. "Todo cambia". Nada es al instante siguiente igual que era en el instante anterior. Nadie se baña dos veces en el mismo río,

porque el agua que pasa "ahora" por mis pies no es la misma que pasa "ahora en este nuevo instante". Al cambiar todo constantemente, tal como me muestran mis sentidos, nada hay de permanente en el cambio. Leemos en los fragmentos que conservamos de Heráclito (Gaos, 2000): "No puedes embarcar dos veces en el mismo río" (frag.40); "nuevas aguas corren tras las aguas" (frag.41) y "Nos embarcamos y no nos embarcamos en los mismos ríos, somos y no somos" (frag.81). Para Heráclito intentar descubrir un principio uno y permanente en la realidad mediante nuestra razón, es congelar la realidad, hacer de ella algo que no es. ¿Qué es ella entonces? Perpetuo fluir, **perpetuo CAMBIO**.

Por su parte, **Parménides**, de la ciudad de Elea, sostendrá a simple vista todo lo contrario. Dirá que el cambio es aparente, es decir, que en la medida que nos conformamos con conocer la realidad sólo a partir de la información que de ella nos proporcionan nuestros sentidos, creemos que "todo cambia", pero ni bien penetramos la realidad con nuestra inteligencia, superando así el nivel del mero conocimiento sensible (que no es confiable ni seguro), vemos que realmente "nada cambia" porque **el ser es y el no ser no es** y nada puede ser y no ser al mismo tiempo. Para Parménides eso era lo que implicaba el cambio: ser y no ser a la vez. Así, con mis ojos yo veo que cambia el color del cielo que es celeste, en el día, y no es celeste, en la noche, mas, si intento conocerlo con mi razón, veré que el cielo "es" y, por lo tanto, no cambia (verdaderamente, sino sólo aparentemente). Leemos en el Poema *Sobre la Naturaleza* que nos legó Parménides (Gaos, 2000): "Pues una misma cosa es la que puede ser pensada y puede ser" (I,5) y "Una sola posibilidad aún de hablar de un camino queda: que es. En este hay muchísimos signos de que lo que es no se ha generado y es imperecedero (...) Ni nunca fue, ni será, puesto que es, ahora, junto todo, uno, continuo" (I,8). La realidad es siempre (no comenzó a ser), es decir, es eterna y es una; es un ser absoluto, único (UNO) y total. Con lo cuál para Parménides lo UNO en lo múltiple (multiplicidad que creemos real por culpa de nuestros sentidos engañosos) es el **SER**. Y lo permanente en el cambio también, puesto que "nada cambia".

Para hacer justicia, estos dos filósofos no se opusieron entre sí tanto como parece a simple vista y basta con estudiarlos un poco

más en profundidad para encontrar puntos de encuentro. Ciertamente, para Heráclito había también algo "permanente", a saber, el cambio mismo. Pero lo que es verdad es que pasan a la historia más como oponentes que como semejantes. Y así recibirá el estado de cosas Aristóteles quien, por su parte, intentará dejar una teoría que reúna lo verdadero de ambos superando la "grieta filosófica", superando esa división entre ambas posturas.

	HERACLITO	PARMENIDES
EL CAMBIO	Es real: Todo cambia	Es aparente: Nada cambia
CONOCEMOS	Por los sentidos	Por la razón
LA REALIDAD	Es múltiple	Es Una (el Ser es)

Figura 11: Heráclito vs. Parménides. Elaboración propia.

La teoría hilemórfica de Aristóteles.

Con Aristóteles, tratando de resolver el problema heredado de Heráclito y Parménides, estamos ya, sin dudas, en un estudio propio de la Filosofía de la Naturaleza: el estudio del mundo natural, más específicamente del ente corpóreo natural mutable (sin distinción entre vivientes y no vivientes) o "ente móvil", desde el plano filosófico/metafísico, es decir, buscando explicar de ese mundo las causas últimas (en el orden de nuestro humano conocer) o primeras (en el orden del ser).

Aristóteles nos dice a través de la **teoría hilemórfica** que cualquier ente móvil o *sustancia* está compuesto por dos co-principios metafísicos, a saber: la materia prima – ὕλη en griego (hylé)- y la forma –μορφή, en griego (morphé)- sustancial. A esto se le suman las formas accidentales o accidentes y juntos conforman al ente real o *sustancia primera*. De ahí el nombre de la teoría: "hilemórfica" hace referencia a la unión de la materia con la forma.

Veamos primero, ¿qué es la materia prima? La materia prima es lo que en ultimísimo lugar constituye a todos los entes, en la medida que estos para "ser" tuvieron que "poder ser". Por esto, la

materia prima es la posibilidad de ser, es pura potencia (poder llegar a ser) y nada de acto (o ser). Es en el ente el **principio potencial** o indeterminado por definición. O sea, es imposible definir qué es la materia prima, salvo diciendo que no es exactamente nada en concreto sino sólo "poder llegar a ser". Por lo dicho, inferimos que la materia prima metafísica no es lo mismo que lo que en el mundo industrializado llamamos materias primas (madera, acero, etcétera). ¡A no confundirnos! Dice Aristóteles (1995) en su obra titulada Física: "…Pues llamo «materia» al sustrato primero en cada cosa, aquel constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser; por lo tanto, tendría que ser antes de llegar a ser" (192a31-32).

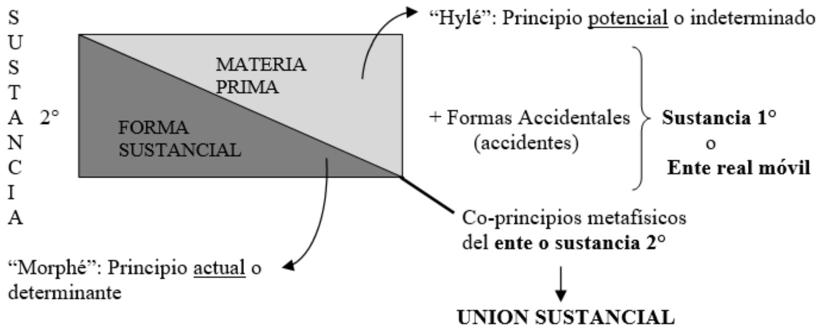


Figura 12: La teoría hilemórfica. Elaboración propia.

Ante esta total indeterminación de la materia prima se requiere del otro co-principio que es la forma sustancial. Ella, por el contrario, es el principio determinante, a saber, el que hace al ente ser y ser eso que es y no otra cosa: hará, por ejemplo, que la piedra sea piedra y no otra de las tantas cosas que pudo haber sido. Por esto, es además un **principio actual** ya que pone en acto al ente en su ser, más precisamente en su *forma de ser* o *esencia*. Respecto de la esencia nos dice Santo Tomás (1979), comentando a Aristóteles, que no debemos identificarla con la forma porque propiamente la esencia (lo que la cosa es) incluye también la materia. Leemos:

> Y es que en las sustancias compuestas, la materia y la forma son claras, como el alma y el cuerpo en el hombre. Mas no puede afirmarse que sólo una de ellas sea la esencia. Pues que la materia sola no sea la esencia es evidente, porque por su esencia una cosa se conoce (…) pero la materia ni es principio de conocimiento ni se determinan las cosas según ella en un género o una especie (…) Ni tampoco puede decirse que la sola forma de la sustancia compuesta es su esencia, aunque algunos traten de afirmarlo. De todo esto que acabamos de decir, es evidente que la esencia es aquello que se indica por la definición de la cosa. Y es que la definición de las sustancias materiales no sólo contiene la forma, sino también la materia, de otro modo las definiciones naturales no diferirían de las matemáticas. Tampoco puede afirmarse que en las definiciones naturales la materia se pone como un añadido a su esencia, o como un ser fuera de la esencia (…) Por tanto resulta evidente que la esencia comprende la materia y la forma. (p.27-28)

Que la esencia comprenda tanto la materia como la forma, se debe a que estos dos principios tan diferentes pero complementarios, dice Aristóteles, no son principios por separado y que accidentalmente se unen en alguna ocasión y pueden separarse luego (como, por ejemplo, accidentalmente se une a nuestro cuerpo un abrigo y pueden estos –el cuerpo y el abrigo- separarse y seguir cada uno existiendo en sí mismos), sino que son propiamente co-principios. La materia prima y la forma sustancial de un ente son co-principios porque, como bien nos indica ese prefijo “co”, no existen separadamente, es decir, no se da uno sin el otro. La unión que hay entre ellos es **sustancial**, por lo que da como resultado una **sustancia**. Dice Casaubón (1983):

> Ni la una (la materia) ni la otra (la forma sustancial) son “cosas” observables: los principios últimos de las cosas materiales no pueden ser cosas. Así como una silla no se compone de sillas ni un hombre de hombres, también lo corpóreo en cuanto corpóreo no se compone de elementos corpóreos (pues, al ser estos cuerpos, no explicarían al cuerpo

> en cuanto tal). Materia prima y forma sustancial son, pues, principios "metafísicos" del ente físico, si por "físico" entendemos lo corpóreo y extenso. (p.140)

En segundo lugar, conviene que diferenciemos entre la **sustancia**, que es todo aquello que existe en sí mismo y no en otro (como, por ejemplo, una piedra) y el **accidente**, que es todo aquello que no pudiendo existir en sí mismo, existe en otro (como, por ejemplo, el color negro de la piedra). La teoría hilemórfica de Aristóteles busca explicar la constitución o conformación metafísica (porque es una teoría filosófica) del ente o sustancia, no así del accidente porque, como ya veremos, el accidente no es un "compuesto" sino que es un componente, específicamente un componente formal (o *forma accidental*). Ahora bien, Aristóteles entiende que las sustancias existen en el mundo no en cuanto "sustancias en general" (o sea, la piedra no existe "en general") sino en cuanto "sustancias modificadas por accidentes" (o sea, esta piedra blanca con orificios). Es decir, nada hay en este mundo que no (con)tenga accidentes, al menos uno o unos pocos. Todo tiene accidentes. El primer accidente que podemos reconocer en cualquier ente es la "cantidad" de materia concreta que lo conforma por minúsculo o microscópico que sea. La materia concreta es el primer accidente de los entes móviles corpóreos precisamente por ser corpóreos y es la que nos permite distinguir, por ejemplo, dos átomos entre sí o dos lápices de la misma marca e igual color entre sí. Por esto, él afirma que lo que surge de la unión de la materia prima y la forma sustancial es la sustancia segunda, mientras que la sustancia primera (la llama así porque es lo primero que conocemos siguiendo el método a posteriori) es la sustancia que captan nuestros sentidos, o sea, es la sustancia segunda más los accidentes que a ella actualizan o que ella tiene. La sustancia primera es el ente corpóreo mutable existente (la piedra blanca con orificios que tengo en mi mano).

La teoría acto-potencial de Aristóteles.

Una vez que explicamos la distinción entre sustancia y accidente, podemos analizar la segunda teoría aristotélica, a saber, la

teoría acto potencial que se complementa con la hilemórfica (ya que como dijimos la "materia" es potencia y la "forma" es acto), dando ambas la respuesta a aquellos dos interrogantes planteados por los primeros filósofos: qué hay de uno en lo múltiple y qué hay de permanente en el cambio.

Aristóteles consideró que para poder responder correctamente era necesario partir de la experiencia y analizar, siguiendo el método analítico filosófico (tal como lo hemos estudiado), el fenómeno del cambio. En definitiva, ver si cuando un ente móvil cambia o muta, cambia siempre de la misma manera o de distintas formas. Y ver, asimismo, qué elementos son necesarios para que se de cualquier tipo de cambio.

Según Aristóteles, las **condiciones o elementos de todo cambio** son **tres**:

1) El sujeto del cambio. En todo cambio tiene que haber algo que cambie pero que, a la vez, permanezca a través del proceso de alguna manera (para que podamos decir, con corrección, que "eso" cambió) porque de lo contrario no podríamos decir que "algo" cambió. Ese "algo" es el sujeto del cambio.

2) La privación. Es necesario que ese sujeto del cambio esté privado de alguna *forma*, ya sea de una forma accidental o de una forma sustancial. Toda la realidad al ser corpórea es, por ello, limitada o finita y, al ser corpórea y finita, es, a su vez, mutable ya que todos los entes finitos tienen alguna privación: los rubios no son castaños, las manzanas no son sangre, los troncos no son sillas, etcétera. Pero con estos dos elementos, el **sujeto** del cambio (una manzana verde, por ejemplo) y su **privación** (la rojez, por ejemplo) todavía no hay cambio. Pensemos en una enamorada que le pide a su novio que cambie alguna actitud que a ella no le gusta y que él reconoce no es buena y quiere cambiar: en la medida que el novio no cambie esa actitud y pase a tener otra, nadie se atreverá a decir que ha cambiado.

3) La forma nueva adquirida. En todo cambio es preciso que se adquiera al final del movimiento una **nueva forma** (accidental o sustancial). El último paréntesis nuestro es justamente lo que lleva a Aristóteles a clasificar el cambio en dos tipos: el cambio accidental y el cambio sustancial. Pero sea de un tipo u otro, **el cambio es**

siempre "el paso de la potencia al acto", o dicho de otro modo "el paso de la *privación* a la *nueva forma adquirida*".

Cambiar implica actualizarse, actuar: algo tiene que "hacerse" (el novio que decide cambiar de actitud o la mujer que decide teñirse el pelo de rubio) o "ser hecho" por algún agente externo (por ejemplo, el viento en relación con la erosión de una piedra o el sol en relación con la maduración de la manzana y su adquisición del "rojo") para que haya un cambio. Ese que "hace" el cambio es lo que Aristóteles llama la **"causa eficiente"** del cambio. Ésta puede ser el sujeto mismo, en el caso de los vivientes, como veremos en Antropología Filosófica (por ejemplo: el cambio accidental de crecer en altura es un cambio que realiza el viviente por sí mismo, es su "causa eficiente intrínseca"), o un ente externo, en el caso de los no vivientes (el sol que hace que el agua pase de estado sólido a líquido en el deshielo) y de los actos no vitales de los vivientes (por ejemplo, mi pelo es teñido por la peluquera –la peluquera sería el ente o agente externo, o "causa eficiente extrínseca" y esto es posible porque "teñir el pelo" no es un acto vital del ser humano).

Pensemos ahora, ¿qué es lo que cambiará en el **cambio *accidental***? Ciertamente, alguna forma accidental, es decir, el sujeto que está privado de una forma accidental determinada pasará, mediante el cambio, a tenerla: pasará a ser eso (que no era, que estaba en potencia de ser) en acto. Por ejemplo, la manzana verde, privada del color rojo, mediante el cambio en el que consiste lo que llamamos maduración, logrará ser roja en acto, es decir, adquirirá esa forma accidental, habrá así cambiado accidentalmente.

Al **cambio accidental** los griegos lo llamaban "κίνησις" (kinesis) que significa, sencillamente, "movimiento" y puede presentarse de **tres maneras** distintas. Este "movimiento" puede ser un **cambio de lugar o local**, de locación, que es cuando un ente se traslada de un lugar a otro. Este cambio era considerado el más universal ya que de esta manera cambian incluso los astros, quienes, para los griegos, por falta de instrumentos de observación, que en aquella época aún no se habían inventado, eran casi inmóviles porque a simple vista parecían no "cambiar", pero aún así era claro que cambiaban de lugar (se creía que el sol giraba alrededor de la tierra y

no viceversa, como sabemos actualmente). En segundo lugar, el cambio accidental puede ser un movimiento o cambio **cualitativo o de alteración** de alguna de las cualidades o "formas accidentales cualitativas" del ente: su color, su forma, su disposición (por ejemplo, sentado o parado), etcétera. Y, por último, puede ser un movimiento o **cambio cuantitativo o de aumento o disminución** en la cantidad o formas accidentales cuantitativas del ente: peso, dimensiones, altura, tamaño, etcétera.

Un ejemplo gráfico:

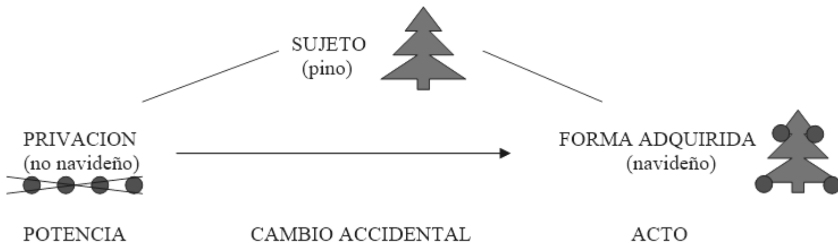


Figura 13: El cambio accidental. Elaboración propia.

Por otro lado, está el **cambio *sustancial***. ¿qué es lo que cambiará en él? Este es un cambio más profundo que afecta a la sustancia en sí misma. En griego a este cambio se lo llama "μεταβολή" (metabolé), de ahí viene nuestra palabra metabolismo que es el proceso mediante el cual asimilamos los nutrientes (que dejan como tal de existir para transformarse en nuestra sangre). Mediante este cambio la sustancia se corrompe –pierde su forma sustancial- y adquiere una nueva forma sustancial lo que hace que pase a ser –o se "genere"- otra nueva sustancia. Por ejemplo, la manzana que cambió accidentalmente de verde a roja, pero continuó siendo manzana (cambio sólo accidental), ahora es ingerida por un niño y sufre un cambio sustancial que hará que deje de ser esa sustancia que era: que deje de ser manzana. La forma sustancial de manzana dejará de actualizar su materia prima, volviendo a la potencialidad de esa materia y otra nueva forma sustancial se unirá sustancialmente a esa materia prima, actualizándola en una nueva

esencia o forma de ser y dando como resultado una nueva sustancia, por ejemplo, torrente sanguíneo (del niño que la ingirió y "metabolizó"). Todo cambio sustancial implica al unísono la corrupción de la sustancia que cambia y la generación de la nueva sustancia. La forma que se abandona en este cambio se dice que **"vuelve a la potencialidad de la materia"**, para ser más precisos, de la materia prima, que recordemos que es toda potencia, mera posibilidad de ser cualquier forma. Por esto se usa esa expresión. La forma sustancial que deja de actualizar al ente en el cambio sustancial (el ser "manzana" o la forma sustancial de "manzana") vuelve a ser posibilidad o potencia de esa materia prima que ahora, como consecuencia del cambio sustancial, será "torrente sanguíneo" en acto, esa será su nueva forma sustancial. *Materia prima* y esta nueva *forma sustancial* se unen siempre *sustancialmente* y, por eso, es que dan lugar a una nueva sustancia. Esta nueva sustancia, a su vez, tendrá sus propias formas accidentales (torrente sanguíneo con buen nivel de potasio y vitamina A, por ejemplo).

Debemos también **diferenciar la *generación* de la *creación***. La creación sería el nombre que le damos a ese cambio sustancial que puso en la existencia a la sustancia, pero partiendo de la nada (en el inicio de la realidad). En cambio, cuando hablamos de generación, hablamos del surgimiento de una nueva sustancia, pero siempre a partir de otra anterior. "Nada se pierde todo se transforma", como dijo Albert Einstein. Asimismo, debemos distinguir **la *corrupción***, que implica el cambio sustancial, **de la *aniquilación***. Aniquilar implica que algo deja de existir absolutamente, es decir, que no da lugar a otra sustancia, que no da lugar a nada. La creación explica el origen último de la realidad y la aniquilación podría ser el fin de ella, su total desaparición. Pero eso excede nuestra capacidad de conocimiento natural. En la realidad natural que podemos contemplar con nuestros sentidos e intentar entender con nuestra inteligencia ni la creación ni la aniquilación suceden, sólo las concebimos como inicio "lógico" de todo y como fin "posible", respectivamente, pero de ninguna de las dos tenemos o tuvimos experiencia directa. Ninguna sustancia se crea ya de la nada (a excepción, como estudiaremos más adelante, del alma espiritual humana pero que no es sustancia) y nada se aniquila, por el momento. Lo que sí sucede es la generación y la

corrupción que constituyen cambios sustanciales y también suceden cambios accidentales.

Dice Casaubón (1983):

> No hay que pensar que entre la forma sustancial A (o la privación de la forma sustancial B) y la forma sustancial B, hay un tiempo en que existe la materia primera sola. Ahora bien, esto es imposible, pues nada puede existir en sí sin esencia, ni cualidad ni cantidad. Esto indica que la generación o cambio sustancial es necesariamente algo instantáneo, ni un segundo puede haber en que la materia primera esté privada de toda forma (no podría existir ya que el propio ser le viene por la forma: "Forma dat esse rei", la forma da el ser a la cosa[11]). Pero su existencia a través del cambio es necesaria porque, si no, no habría cambio de la sustancia A a la sustancia B, sino aniquilación de la sustancia A y creación de la sustancia B. Con ello se destruiría la continuidad a través del cambio, la persistencia de ese algo que todo cambio postula y exige (…) Tampoco debe creerse que en los cambios accidentales la sustancia permanece algún tiempo sin la forma accidental A y sin la forma accidental B. (p.142)

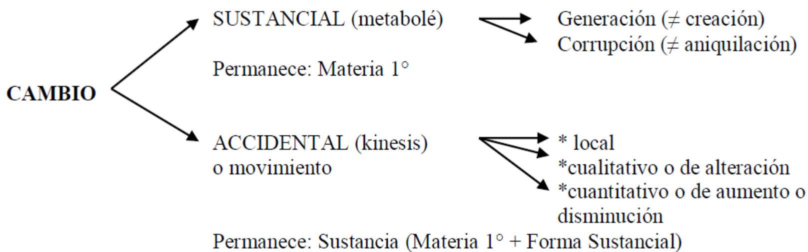


Figura 14: Teoría del cambio. Elaboración propia.

---

[11] Sin ninguna forma sustancial el ente dejaría de existir o de ser, o sea, se aniquilaría, lo cual en la realidad nunca sucede. Siempre una nueva sustancia se genera a partir de la pre-existente.

Con todo lo dicho, vemos en Aristóteles una llamativa superación y corrección de sus predecesores (los presocráticos, Heráclito y Parménides) en que, mediante el análisis racional propuesto, en base a lo que nuestros sentidos nos informan de la realidad, es decir, a nuestra experiencia del mundo, logra afirmar la evidencia del cambio o del movimiento de la realidad natural corpórea y explicar que, efectivamente, hay algo permanente en el cambio: **en el accidental** lo que permanece es la **sustancia** ya que el cambio se da a nivel de una o varias formas accidentales que estaban en potencia y pasan a estar en acto, y en el caso del **cambio sustancial**, lo que permanece es la **materia prima**, ese sustrato de potencialidad, que da lugar a todo cambio. ¿Y qué hay de uno en lo múltiple? Lo *uni-versal*[12]para Aristóteles es la composición hilemórfica de todo ente móvil y, específicamente, la materia prima, ya que, sea cual sea la forma sustancial que tengan los distintos entes, todos, sin excepción, tendrán el mismo co-principio, a saber: la materia prima o primera.

De esta forma daba Aristóteles por respondidos esos dos interrogantes que tenían ya tres siglos de antigüedad. Esto no significó que nadie más trate de responderlos. Como ya sabemos, las preguntas filosóficas son perennes, así que aquellas dos preguntas han seguido siendo objeto de reflexiones filosóficas a lo largo de la historia y, podemos aventurarnos a afirmar que, lo seguirán siendo.

---

[12] Universal proviene del latín "unus" y "versus". Unus significa lo "uno" y versus significa "girado o convertido", de donde podemos extraer el sentido del término "universal" como aquello "uno en lo convertido". Lo uno en la multiplicidad.

Capítulo III – ANTROPOLOGIA FILOSOFICA PROPIAMENE DICHA

Puesto del hombre en el cosmos.

<u>* Definición de vida.</u>

Ya hemos mencionado que los entes corpóreos naturales, que llamamos "ente móvil", se dividen en dos grandes grupos: los vivientes y los no vivientes. La antropología filosófica estudia a los vivientes. La pregunta que debemos hacernos ahora es qué es lo que los diferencia a estos de los no vivientes.

Como vimos, todos los entes corpóreos son a su vez mutables, es decir, "móviles". Todos los entes cambian o se mueven, de una u otra de las formas estudiadas. La realidad toda es móvil. Pero, efectivamente, <u>el movimiento o cambio que se da en los vivientes no es igual al que se da en los no vivientes</u>. Y algo de esto ya explicamos cuando mencionamos la "causa eficiente" del movimiento.

Lo que notamos es que una piedra[13] para sufrir algún cambio, aún el más pequeño e imperceptible, como puede ser su lenta erosión, necesita de un agente externo a ella que la erosione. Ese "agente" es lo que en filosofía llamamos "causa eficiente". Y en el caso de la piedra ese agente o causa eficiente del movimiento es extrínseca, es decir, exterior a ella. Mientras que, en el caso de los vivientes, por ejemplo, la planta, para aumentar de tamaño no necesita de ninguna causa eficiente extrínseca, sino que es ella misma el agente o causa eficiente de su crecimiento.



Figura 15: Acrópolis

[13] Acrópolis de Atenas (Grecia): fotografía propia (octubre 2017) de una piedra antigua alrededor del Partenón. [Figura 15]

Digámoslo de otra forma, la planta se auto-mueve. En general, entendemos por “viviente” aquel ente móvil que presenta un **automovimiento**, es decir, que es la fuente de su propio movimiento.

Esta es la *noción vulgar* de vida que todos tenemos sin mayor estudio o consideración científica: la vida es auto-movimiento.

La *noción filosófica* de vida nos permite ahondar un poco más y llegar a entender que este automovimiento por el mismo hecho de serlo, en primer lugar, se da **desde adentro**, es decir, “**ab intrínseco”** (la preposición “ab” significa “desde”), a diferencia de los movimientos no-vitales que son extrínsecos o producidos desde fuera o por “otro”. El viviente se mueve a sí mismo y por sí mismo.

En segundo lugar, el movimiento vital es **espontáneo en cuanto a su origen**, es decir no puede ser provocado extrínsecamente. Por más que el ser humano se esfuerza en su progreso científico es un hecho que nunca podremos hacer vivir a un ente. La vida es espontánea. No depende de nuestro accionar. Ni siquiera cuando sembramos o fertilizamos in Vitro células reproductivas: sólo ponemos las “condiciones” para la vida, pero la vida surge –o no- espontáneamente. Distinto es el erosionarse de la piedra que es un movimiento o cambio provocado “ab extrínseco” o “desde fuera” por el viento o por el escultor o también llamado cambio mecánico (provocado por una fuerza o ímpetu exterior).

Y, por último, la vida o movimiento vital es **inmanente en cuanto a su término**. Podemos ver que el crecimiento de la planta termina en ella. Es decir, no le es posible a la planta A, que crece fácilmente, pasarle algo de su tamaño a la planta B que crece muy lentamente y menos aún traspasarle la vida misma. Todos los actos vitales son inmanentes, o sea que terminan en el mismo viviente y lo perfeccionan a él y no a otro ente; no son transitivos. En cambio, el rodar cuesta abajo de una piedra empujada por el vendaval es un acto transitivo, que se realiza en el exterior de la piedra modificando a otros entes exteriores, y así vamos viendo como se traslada a lo largo de la calle y hasta puede arrastrar consigo hojas caídas de árboles. Lo mismo sucede con el acto de pintar o de cocinar: son actos transitivos, no inmanentes como son, en cambio, el vivir, el conocer, el desear, el ver, etcétera.

Cabe aclarar que, tanto la inmanencia como la espontaneidad del movimiento vital no son absolutas. Es decir, para que la vida surja "espontáneamente" es necesario que se cumplan ciertas condiciones físicas: luz, oxígeno, agua, etcétera. Y, a su vez, ningún viviente está encerrado en si mismo o aislado del resto de la realidad, esto muy bien lo estudiamos cuando en Biología vemos el "ecosistema", es decir, los vivientes influenciamos unos en otros y también con el medio, mutuamente. Pero no es lo mismo afirmar que la inmanencia y la espontaneidad del movimiento vital no son absolutas, que afirmar que el movimiento vital es provocado y transitivo. Esto último es falso. La vida permanece en el viviente, no podemos pasarle nuestro acto vital a otro ente (como sucede en la película "El precio del mañana" -In time, 2011-) y tampoco podemos provocar la vida (no somos el hada que logró vivificar a Pinocho), sino, a lo sumo, poner los medios para que espontáneamente se de (por ejemplo, un hombre y una mujer con sus gametos ponen las condiciones para la vida).



Figura 16: Características del movimiento vital. Elaboración propia.

En conclusión, podemos definir la vida como un automovimiento (es decir, ab intrínseco) inmanente y espontáneo.

Que la vida sea un automovimiento implica afirmar que el viviente es motor (el que mueve) y móvil (lo movido) a la vez. Esta es otra diferencia con los no vivientes que sólo son móviles (movidos) pero no motores de su propio movimiento (movidos por otro). En el caso del viviente el aspecto motor y el aspecto movido son una misma sustancia individual (y no dos como en el caso del no viviente, por ejemplo: la piedra es el móvil –una sustancia individual- y el viento es el motor –otra sustancia individual-).

Existe también una *noción científica* de vida que tomaremos en consideración para dar un paso más y comenzar a ver si los vivientes se pueden clasificar en distintos niveles de perfección o

complejidad. La Biología considera que un viviente es aquel ser que nace, crece, se reproduce y muere.

<u>* Los vivientes y los grados de vida: el grado de vida vegetativo. Funciones.</u>

¿Qué actos son *propios* o *pueden realizar* los vegetales o plantas? La Biología dice que podemos clasificarlos en tres tipos de actos: la planta se alimenta, la planta crece y la planta, por último, se reproduce. Si las plantas realizan esos actos es porque PUEDEN realizarlos. Por esto, afirmamos que las **potencias** o funciones de la vida vegetativa son tres: la nutrición, el crecimiento y la reproducción.

<u>Recordemos:</u>

En el estudio de la Antropología Filosófica seguimos un método que es a posteriori, por eso, partimos de la observación y estudio de los actos del viviente para de allí deducir las potencias que éste tiene y poder, así, explicar su esencia.

El orden de nuestro CONOCER sería:
ACTOS ⟶ POTENCIAS ⟶ SUJETO

El orden del SER sería:
SUJETO ⟶ POTENCIAS ⟶ ACTOS

La **nutrición** es el primer acto vital del nivel de vida vegetativo, el más elemental e importante, ya que, sin él, no pueden darse las otras dos funciones más perfectas y que lo implican ni tampoco conservarse la misma vida. Nutrirse es llevar a cabo un **cambio sustancial** en la sustancia que llamamos alimento. Esto significa que dicha sustancia dejará de ser lo que es (por ejemplo, agua) para pasar a ser otra cosa, puntualmente, el viviente (parte de su organismo, por ejemplo, savia). La nutrición es la incorporación

de una sustancia. Para el viviente es sólo un cambio accidental, pero no así para el nutriente.

Como consecuencia de la nutrición, tienen lugar el segundo tipo de acto del viviente (que mientras no se realiza es su “potencia”): el **crecimiento**. El crecimiento es un **cambio accidental** cuantitativo, debido a que el viviente adquiere mayores dimensiones, y también cualitativo, ya que, además, se adquieren nuevas cualidades y una mayor diferenciación, organización y perfección. Por ejemplo, el crecimiento en la planta permite que aparezca la flor y con ella pueda la planta actualizar su potencia más perfecta que será la de la reproducción. En relación con el cambio cuantitativo debemos aclarar que el mismo es *ab intrínseco*, es decir, el cambio en las dimensiones del viviente viene ordenado desde su interior, desde su propia esencia. No podemos esperar que un jazminero crezca como una araucaria, ya que el tamaño o crecimiento de cada uno de ellos viene dado por su esencia (de jazminero o de araucaria, respectivamente). De esta manera, los vivientes vuelven a diferenciarse de los no vivientes en tanto estos últimos presentan sólo un aumento extrínseco, como cuando decimos que el mar “crece” porque presenta un mayor caudal de agua que se debe no a una disposición interna sino a un movimiento externo o extrínseco de las mareas (provocado por la atracción gravitatoria del Sol y la Luna sobre la Tierra). Y decimos correctamente “los vivientes” porque todas las potencias de la vida vegetativa, que son las más elementales, también estarán presentes en los dos niveles de vida superiores: sensitivo y racional. El crecimiento en los vivientes va unido a la temporalidad de estos y a su desarrollo y perfeccionamiento paulatino, no alcanzan sus dimensiones ni sus cualidades potenciales en un mismo momento inicial sino a lo largo del tiempo, a medida que vayan “actualizándose”.

Por último, encontramos la potencia reproductiva o **reproducción** que puede o no actualizarse, en la medida que la planta (o el viviente del que se trate) de lugar a un nuevo individuo de su misma especie, o no. La reproducción es la potencia más perfecta por dos motivos: (1) uno individual, a modo de *término* de las otras dos potencias –la de la nutrición y el crecimiento**-** y máxima perfección, ya que para reproducirse el viviente tiene que haber logrado alcanzar

un adecuado punto de desarrollo orgánico; y (2) uno de la especie, en tanto la reproducción es el acto que permite perpetuarla. En la medida que ser viviente implica necesariamente morir por ser finito y limitado, la reproducción es la manera que tenemos todos los vivientes de extender nuestra propia existencia en otro individuo. Por lo que la reproducción es un **cambio sustancial**, en tanto, en ella se **genera** un nuevo individuo de la misma especie y se **corrompe** la semilla (en este caso específico de los vegetales) o las células reproductivas (en el caso de los animales y del ser humano). Ni la semilla ni las células reproductivas son individuos sino sólo parte del viviente que puede llegar a reproducirse a través de ellas y que recién luego de sufrir el cambio sustancial que hará que dejen de ser los que son, se transformarán en el nuevo viviente. Algunas plantas, debido a su organicidad bastante simple, pueden a reproducirse a través de gajos, como, por ejemplo, el potus. Otras plantas más complejas y por lo tanto, más perfectas sólo pueden reproducirse a través de una semilla. Santo Tomás define la generación o reproducción como: "el origen de un viviente, a partir de un principio intrínseco, según una razón de semejanza, en una naturaleza de la misma especie" (Casaubón, 1983, p. 145). Efectivamente, según esta definición, de una planta sólo puede surgir una planta de la misma especie; de una vaca, otra; de un pato, otro y de un ser humano, otro.

* Definición de alma.

La pregunta que ahora nos hacemos es si es suficiente el cuerpo u organismo del viviente para realizar estos actos o es necesario algo más. Ciertamente, nos damos cuenta de que no cualquier cuerpo es capaz (tiene la potencia) de nutrirse, crecer y reproducirse. La piedra no puede hacerlo. Pero a su vez nos damos cuenta de que, en el bosque, por ejemplo, hay cuerpos de vegetales que han sido arrancados del suelo y que ya tampoco pueden llevar a cabo dichos actos. Esto nos muestra que además del cuerpo hace falta algo más. Ese algo más es la forma sustancial que en el caso del viviente no sólo le da la esencia o determina lo que es el ente (tal como estudiamos en las nociones de Filosofía Natural respecto del ente móvil en general) sino que, en este caso, además, da lugar a

nuevas y propias funciones. A esta forma sustancial los griegos la llamaron ALMA o ψυχή (*psujé)*, en griego antiguo, que era el término que expresaba el aliento, característica de quien está vivo (a diferencia de quien ya no está vivo que no tiene aliento).

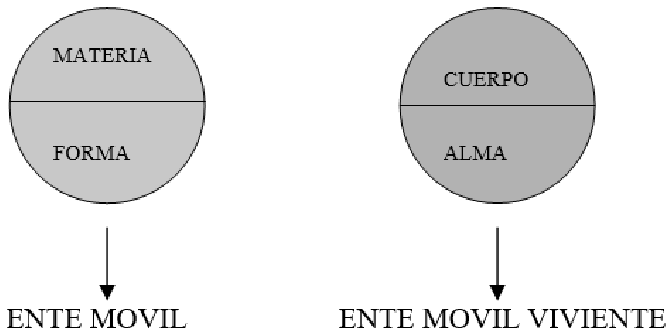


Figura 17: Hilemorfismo en los vivientes. Elaboración propia.

Así también, como veíamos en la teoría hilemórfica, dentro del estudio de la Filosofía Natural, el cuerpo será principio potencial e indeterminado respecto del alma que será, a su vez, principio actual y determinante, dando a aquél la esencia y la existencia, y ésta última específicamente una "existencia vital", es decir, que también es principio del movimiento vital.

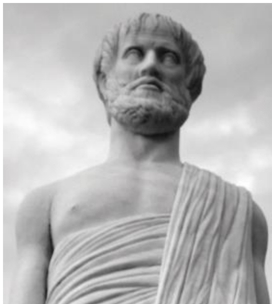


Figura 18: Aristóteles

Aristóteles[14] (2016) define al alma en su tratado "Acerca del Alma" de la siguiente forma: "el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida" (412a20). Con el objetivo de aclarar sus partes, reformulamos tal definición y decimos que el alma es el "Acto

[14] Busto de Aristóteles a la entrada de Olimpíada, actual Estagira, su pueblo natal. Fotografía tomada en octubre 2017. [Figura 18]

primero de un cuerpo natural organizado que tiene la vida en potencia". Analicemos esta **definición** parte a parte:

1) ACTO

El alma es acto, no potencia. Determina al ente viviente y no es indeterminada. Es forma, más precisamente, forma sustancial porque es uno de los co-principios constitutivos del ente viviente.

2) PRIMERO

Pero no es cualquier acto sino el primero, es decir, el acto que da lugar a otros actos o gracias al cual el viviente puede llevar a cabo luego los denominados "actos segundos", como son los ya estudiados de nutrirse, crecer, reproducirse, y otros que veremos en los siguientes niveles de vida y otros actos que le sirven para sus potencias o actos vitales, como, por ejemplo, respirar. Es el acto primero, el acto vital, la primera actualización del viviente.

3) DE UN CUERPO NATURAL ORGANIZADO

Y ese "acto primero" no puede "actualizar" cualquier cuerpo o materia corpórea, sino que ese cuerpo debe ser natural, es decir, no artificial, porque los cuerpos artificiales se caracterizaran por la no organización (que es el segundo requisito que debe cumplir un cuerpo para poder ser "vivificado" o unirse sustancialmente a un alma o forma sustancial de viviente). Los cuerpos ARTIFICIALES, que son aquellos producidos por el hombre a partir de cuerpos naturales, por ejemplo, el papel, son todos cuerpos BRUTOS, es decir, sin partes diferenciadas o, lo que es lo mismo, con partes HOMOGENEAS (iguales). Y estas partes iguales además están YUXTAPUESTAS, es decir, colocadas unas al lado de las otras sin ningún tipo de organización entre sí. Los cuerpos NATURALES, algunos también son asimismo BRUTOS, como por ejemplo la madera (cuerpo natural) a partir de la cual se hace el papel (cuerpo artificial).



Figura 19: Pinocho

Por este motivo es que Pinocho[15], por más que su fabricador Gepeto así lo deseaba, no podía vivir. Porque su cuerpo era artificial, hecho a su vez de un cuerpo natural –la madera- que también es un cuerpo bruto sin partes diferenciadas ni organizadas. Tuvo que venir el Hada Madrina a vivificarlo ¡porque "naturalmente" era imposible!

Pero hay otros cuerpos naturales que además son ORGANIZADOS, es decir, sus partes son HETEROGENEAS o lo que es lo mismo, distintas entre sí y hay entre ellas una INTERDEPENDENCIA o COORDINACION según esa diferenciación y función que tiene cada una en el todo. Son cuerpos especializados funcionalmente. A estas partes heterogéneas y organizadas se las llama "órganos" y al cuerpo así constituido "organismo". Es a este tipo de cuerpo al que se une SUSTANCIALMENTE (ya que juntos constituyen lo que llamamos sustancia y, en este caso de la Antropología Filosófica, sustancia que es viviente) un ALMA.

4) QUE TIENE LA VIDA EN POTENCIA

Tal como hemos sugerido más arriba, hay cuerpos naturales y organizados pero que no tienen la vida en potencia, es decir, cuya organización ya no es suficiente para sostener la vida o para llevar a cabo los actos propios de ésta debido al deterioro de alguno o algunos órganos o del organismo en general. Es el caso de los cuerpos de los vivientes que han muerto. Precisamente, han muerto porque ese cuerpo ya no tiene la "potencia" (capacidad, poder) de vida a pesar de ser natural y parecer a simple vista organizado. Como la planta que ha sido arrancada de raíz por nuestro gato y abandonada en la baldosa como trofeo por un largo rato, ya por más que la volvamos a plantar, debido al daño orgánico que ha sufrido, no podrá continuar con la vida y decimos que "ha muerto". La muerte no es más que el resultado de la corrupción (desorganización) del cuerpo que ya no puede seguir viviendo.

¿Qué pasa con el alma luego de la muerte o corrupción del viviente? Esta pregunta la iremos respondiendo en cada nivel de vida.

---

15 Pinocho: una novela iniciática. [Figura 19] Recuperado de: https://trabajosmasonicos.files.wordpress.com/2016/04/foto-pinocho.png?w=285&h=366 (2016)

Como por el momento, sólo hemos visto el nivel de vida vegetativo diremos que sucede con el alma vegetativa. Dado que las potencias de la vida vegetativa (nutrirse, crecer y reproducirse) son todas potencias que dependen intrínsecamente de los órganos, es decir, del cuerpo, son "orgánicas"[16], una vez corrupto éste, el alma no tiene nada que "activar", o sea, ya no hay ningún acto que de ella se derive sin la participación del cuerpo, por esto decimos, que el alma vegetativa –este co-principio del viviente- una vez muerta la planta "vuelve a la potencialidad de la materia", vuelve a la posibilidad de actualizar algún otro cuerpo natural organizado con vida en potencia, pero ahora ya NO "es", ya no es acto.

Cuerpo y alma no son dos sustancias distintas unidas accidentalmente como son el guante y la mano en una mañana fría de invierno. Cuerpo y alma son CO-PRINCIPIOS de una ÚNICA SUSTANCIA que es el viviente y por lo que decimos con Aristóteles que están unidas SUSTANCIALMENTE.

Aristóteles (2016) nos brinda en su "De Anima" otra definición más escueta de "alma" que es un resumen de todo el complejo de la vida. Esta definición dice que el alma es "aquello por lo cual primero vegetamos, sentimos, nos movemos y entendemos" (414a12).

En primer lugar, esta definición, como podemos observar, está expresada en primera persona del plural, esto quiere decir que Aristóteles se incluye en ella y, de hecho, termina mencionando lo propio del ser humano que es el "razonamiento". ¿Por qué no habla de "aquello por lo cual en primer lugar las plantas vegetan"? Porque la intención pedagógica de Aristóteles acá es mostrarnos que el alma

[16] Es decir, esas funciones o actos se realizan siempre y sin excepción en algún órgano del cuerpo.

inferior –la vegetativa- está presente en los dos niveles de vida superior y, asimismo, el alma sensitiva está a su vez presente en el nivel de vida racional. Es decir, que el alma racional o espiritual, que es la más perfecta incluye las perfecciones de las almas inferiores y lo mismo afirmamos respecto de la sensitiva en relación con la vegetativa. Es decir, que las almas son como los planes de la televisión por cable: cuanto más elevado el plan más servicios hay incluidos (los propios y los de planes inferiores).

En segundo lugar, dice que el alma es aquello por lo cual "sentimos" que es lo característico de la vida sensitiva, donde aparecen las potencias de conocimiento y consecuentemente (como ya veremos) las de apetito, pero también hace referencia a que por ella "nos movemos". Acá está indicándonos que en la vida sensitiva aparece la potencia de la locomotricidad (el movimiento local, como veíamos en Filosofía Natural), esa capacidad de ir de un lugar a otro, precisamente a raíz de que podemos conocer el mundo, lo deseamos y vamos tras él en su búsqueda. Esto se debe, como ya hemos explicado, a que el cuerpo se presenta con una organización capaz de sostener esta vida, estas potencias, estos actos y efectivamente es así ya que en los animales aparece un cuerpo apto para ir de un lugar a otro ya sea por tierra, por aire o por agua. Por ejemplo, los pájaros migran en busca de alimento, el perro cruza la calle en busca de agua, etcétera.

NIVELES O GRADOS DE VIDA		
1° VEGETATIVO	2° SENSITIVO	3° RACIONAL O ESPIRITUAL
"Aquello por lo cual primero vegetamos…"	"…sentimos y nos movemos…"	"…y entendemos".

Figura 20: Definición de alma. Elaboración propia.

Finalmente, el alma es también aquello por lo cual razonamos. En el animal hay una sola alma sensitiva capaz de sentir, moverse y vegetar y en el ser humano hay una sola alma racional capaz de entender, sentir, moverse y vegetar. El alma humana,

ciertamente, es la más perfecta y elevada, es el culmen de la vida y de la realidad física tal como la conocemos. En nosotros, como estudiaremos en breve, aparece la potencia del pensamiento racional y del apetito racional y libre, dos potencias que sólo son posibles dada un alma especial: un alma espiritual, un alma capaz de realizar al menos algún acto sin participación del cuerpo, aunque unida a él sustancialmente.

Algo importante para tener en cuenta, el alma es, en Aristóteles, causa formal (como ya vimos) porque da la esencia y el ser al ente viviente, pero también es causa final. ¿Qué quiere decir esto?

Para Aristóteles, todos los entes, cualquiera sea, viviente o no viviente, tienen **cuatro causas**[17]. Dos intrínsecas y dos extrínsecas. Las intrínsecas son la causa **formal** y la causa **material**, ya oportunamente estudiadas por nosotros: la forma sustancial y la materia prima, respectivamente. Y hay dos causas extrínsecas que son la causa eficiente y la causa final.

La causa **eficiente** es aquel otro ente (distinto del que se está tomando en consideración) que produce o pone en la existencia al ente, su origen. En el caso de los entes artificiales sería el fabricante. Así, por ejemplo, la causa eficiente de la mesa es el carpintero, su causa material es la madera y su causa formal es la forma sustancial que da la esencia de mesa que la hace ser lo que es, con la figura, disposición, utilidad, etcétera propio de una mesa. Causa formal que fue dada por la causa eficiente. En el caso de los entes naturales la causa eficiente es dios o el ser absoluto, origen de todo lo existente, causa última de todas las causas, forma de todas las formas.

Ahora, en el caso de los entes naturales vivientes, que es el caso que nos ocupa en Antropología Filosófica, ya hemos mencionado que el movimiento es intrínseco, y por eso, el alma, que

[17] "(…) y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substancia y la esencia (pues el porqué se reduce al concepto último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sujeto; la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento)". Aristóteles (1998), 983a26-33.

se une sustancialmente al cuerpo, es causa del movimiento y, en definitiva, la espontaneidad vital proviene también del alma como su origen. Sin embargo, no es correcto hablar del alma como "causa eficiente propiamente dicha" porque, dijimos que, en los entes naturales esa causa es la causa última de todo lo existente o dios, y el ente viviente, ya vimos que es también ente natural; y, además, no es correcto hablar del alma como "causa eficiente propiamente dicha" para no caer en el error de entender al alma como otra sustancia distinta del cuerpo que lo vivifica desde fuera, como el titiritero "vivifica" al títere. Por el contrario, y siguiendo la teoría hilemórfica, cuerpo y alma son co-principios, no sustancias separadas y por eso el alma no puede ser propiamente "causa eficiente" sino que es más correcto decir que en el viviente la eficiencia de su existencia le viene dada por dios (o la causa primera) también a través o por el alma. Por esto hemos definido la vida como automovimiento y la diferenciamos del movimiento provocado desde fuera (o por un motor extrínseco).

Por último, está la causa **final**, la cual en los no vivientes es extrínseca. Esta causa final es el *fin* que ordena toda la existencia del ente hacia él y es dispuesto por la causa eficiente. En el caso de los entes no vivientes artificiales, la causa final es puesta "desde fuera" por la persona que la produce (que es la causa eficiente), como en nuestro ejemplo de la mesa que es el carpintero quien dispone la finalidad: que sirva para apoyar cosas, que es lo que en definitiva le da "sentido" a su existencia. En el caso de los no vivientes naturales, por ejemplo, la piedra, será dios quien disponga su causa final. Y así sucede con todo el universo natural no viviente: hay un finalismo universal, es decir, todo en la existencia tiene un fin, un para qué existe.

En los vivientes, en cambio, esa causa final proviene de dentro del viviente y da lugar al desarrollo de su esencia. Por este motivo, dice Aristóteles que la causa final es también el alma o viene con el alma porque es ella la que ordena intrínsecamente todo el desarrollo y perfeccionamiento del viviente, guiándolo, a la vez, al fin último de la existencia que es alcanzar su máxima perfección y perpetuar la especie, prolongando así la vida. Y en el caso del ser humano la máxima perfección implicará también sus potencias superiores espirituales. Así el alma tiene una triple causalidad en el

viviente: es forma, es eficiencia (origen del movimiento - motor) y es fin.

Grafiquemos las diferencias consideradas según el ente que tomemos en consideración:

ENTE NO VIVIENTE O INANIMADO ARTIFICIAL (la mesa)

INTRINSECAS	EXTRINSECAS
CAUSA MATERIAL madera	CAUSA EFICIENTE carpintero
CAUSA FORMAL Forma sustancial (Esencia de mesa)	CAUSA FINAL apoyo

ENTE NO VIVIENTE O INANIMADO NATURAL (la piedra)

INTRINSECAS	EXTRINSECAS
CAUSA MATERIAL Materia prima	CAUSA EFICIENTE Causa primera o dios
CAUSA FORMAL Forma sustancial (Esencia de piedra)	CAUSA FINAL Solidez (de la Tierra)

ENTE VIVIENTE O ANIMADO NATURAL (la planta, el animal o el hombre)

INTRINSECAS	
CAUSA MATERIAL cuerpo	CAUSA EFICIENTE Causa primera o dios (alma)
CAUSA FORMAL Alma (Forma sustancial)	CAUSA FINAL Perfección (alma)

Figura 21: El ente y las causas. Elaboración propia.

Leemos al respecto, en Blanco (2001): "(…) en el vegetal hay teleología, pero no hay conciencia. ¿Qué es lo que hay, entonces?

Hay un regularse conforme a un plan. Ese plan es precisamente el alma como τελος (télos, fin)" (p. 179). Esa regulación del alma como "fin" que ya encontramos en el nivel de vida más elemental como es el vegetativo ordena cada una de las potencias y actos del vegetal: así, la nutrición es teleológica o con un fin (el alimento o nutriente que se incorpora se lo incorpora con una finalidad que viene dada por la misma alma vegetativa), el crecimiento es por un fin y la reproducción es por un fin. Fin que tiene su origen en el mismo viviente, en su esencia, es decir, en su alma. Y, por su parte, Casaubón (1983) nos brinda un resumen de lo visto para pasar al próximo nivel o grado de vida:

> Una simple mirada a la naturaleza nos revela: a) un estrato de entes corpóreos sin vida, aunque no por ello inactivos; b) un estrato de entes corpóreos vivientes, pero que no dan signos suficientes de estar dotados de conocimiento: la esfera vegetal; c) un estrato de entes corpóreos vivientes que, además de la vida vegetativa de los anteriores, dan signo de conocimiento y apetición sensibles, pero no de racionalidad en sentido estricto ni de voluntad libre: la esfera animal irracional, y d) el estrato humano, o sea la del ente corpóreo viviente y sensible, pero además dotado de inteligencia o razón en sentido estricto y de voluntad libre. (p. 144)

* El grado de vida sensitivo. Funciones.

En el grado o nivel de vida sensitivo, junto con las potencias de la vida vegetativa, encontramos nuevas y específicas potencias de este segundo nivel. ¿Qué actos son *propios* o *pueden realizar* los animales? En primer lugar, aparecen las llamadas **potencias cognoscitivas** (ya que son varias esas capacidades) que son la capacidad o potencia de conocer. Como correlato o consecuencias de éstas surge lo que comúnmente se conoce como "tendencia a" un bien, un ente deseado, o su tendencia opuesta que es la de "huir de" un mal, un ente considerado no bueno o no beneficioso. A estas potencias se las conoce como **potencias apetitivas**. El apetito es el

nombre científico de la tendencia. Y como estamos en el nivel de vida sensitivo estas potencias, tanto las cognoscitivas como las apetitivas, serán asimismo **SENSITIVAS**. Por último encontramos la **potencia locomotriz** que surge en este nivel de vida gracias a que el organismo presenta partes especializadas para tal fin y a que el alma, como recién explicábamos, tiene la potencia sensitiva del conocimiento y de la apetición, y de esta forma, dado el conocimiento sensible de un bien también sensible, como puede ser el alimento para el animal, el viviente sensitivo va en su búsqueda (y acá se da la tendencia al bien sensible, llamada apetito sensitivo) trasladándose desde su lugar hasta el lugar donde se encuentra dicho alimento. De igual modo, cuando el viviente sensitivo conoce un mal (un ente que se le representa como un peligro, como puede ser el lobo para el cordero), huye de él haciendo uso también de su potencia locomotriz y abandonando el lugar donde está, y donde está a su vez el ente que representa un peligro, y yendo a otro. Veamos una a una estas tres potencias propias de la vida sensitiva.

El conocimiento sensible: sentidos externos y sentidos internos.

Las potencias cognoscitivas (o de conocimiento) sensitivas se dividen en dos grupos: los sentidos externos y los sentidos internos. La primera y más fundamental forma de conocimiento que tenemos los animales en general (el ser humano, no olvidarlo, también es un animal, aunque racional) es a través de los sentidos externos. Los **sentidos externos** residen todos ellos en un órgano específico. Es decir, que estas potencias no pueden actualizarse o realizar su acto propio, a saber "el sentir", si no es a través y con la participación de una parte del cuerpo del animal que es lo que llamamos órganos. Estas potencias son, entonces, "**orgánicas**". **También** lo son **los sentidos internos**, sólo que, como veremos más adelante, los sentidos internos residen todos en el mismo órgano, mientras que los externos tienen cada uno su órgano propio, Así, el sentido de la vista reside en el ojo, el sentido del olfato en la nariz, el sentido del tacto en la piel, el sentido del gusto en las papilas gustativas y el sentido de la audición en el oído.

No debemos confundir “sentido” (que es la potencia), con “órgano” (que es la parte del cuerpo que usamos para llevar a cabo esa potencia) ni con “acto”. Así no es lo mismo la vista (la potencia) que el ojo (órgano) ni que el “ver” (acto). De igual forma, a lo largo de este estudio, debemos distinguir siempre lo que es la POTENCIA, lo que es el ACTO de esa potencia y lo que es el OBJETO del acto de esa potencia.

Empecemos por los SENTIDOS EXTERNOS. Estas potencias, que como lo indica su nombre están en órganos del cuerpo ubicados en el exterior o en contacto con el mundo, se ocupan de conectar al animal con su entorno. Los entes de este mundo exterior o, más específicamente, *ciertas cualidades* de estos entes impresionarán a las potencias de conocimiento externas (los sentidos externos) y es así como el animal “conoce” y obtiene cierta información de cómo es el mundo que lo rodea. Esas cualidades capaces de impactar, de impresionar, de modificar, de dejar huella en los sentidos externos son las **cualidades sensibles** de las cosas. El “objeto” de conocimiento de los sentidos externos, que son las “potencias”, son las cosas del mundo físico, más propiamente, las cualidades sensibles de esas cosas y el “acto” de estas potencias se llama, en general, **“sensación”.** Así decimos que tanto el ojo como el oído “sienten”. Y si queremos ser más específicos clasificamos ese acto de sensación en acto de ver, acto de oír, acto de palpar, acto de sentir o tocar y acto de gustar.

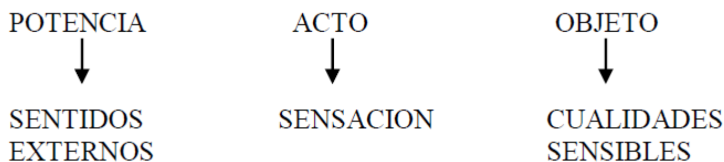


Figura 22: Sentidos externos Elaboración propia.

El **objeto** de los sentidos externos lo podemos, a su vez, clasificar en dos grupos (de cualidades sensibles): (1) el **objeto o sensible propio**, que es aquel sólo perceptible por un sentido (por ejemplo, el color y la luz son objeto propio de la vista; el aroma del

olfato; el sabor del gusto, la presión, la resistencia, la temperatura, etcétera, del tacto y los sonidos del oído) y (2) el **objeto o sensible común**, que es aquel perceptible por varios sentidos en o por su objeto propio, es decir, cada sentido capta del objeto o sensible común aquella cualidad que es capaz de captar. Por el ejemplo, el movimiento es un sensible común a la vista –que conoce lo colorido de ese movimiento-, al oído –que conoce lo audible de ese movimiento- y al tacto –que conoce lo táctil de ese movimiento-.

Los sentidos externos, y en general toda potencia de conocimiento, son **potencias** (de conocimiento) **pasivas**. ¿Qué quiere decir esto? Que pasa al acto (o actúa) sólo si es excitado (o movido) desde fuera. Pero, a su vez, en cuanto son precisamente "potencias", no son meramente "pasivas" (o "pasivos" si estamos hablando en concreto de los sentidos externos) ya que toda potencia es un "poder de actuar" y esto quiere decir que es quien realiza el acto, es el que es "activo" a su vez.

La sensación (el acto de los sentidos externos) es, según Aristóteles en De Anima (trad. en 2016), **"el acto común del que siente y lo sentido"** (III, 2), es decir, del sujeto (animal o ser humano) a través de sus potencias de conocimiento sensibles (los sentidos externos) y del objeto (las cualidades sensibles "sentidas"). Algo muy importante es que la sensación es infalible siempre que el organismo esté sano y las condiciones necesarias externas se den adecuadamente. Es decir, si mi ojo y mi cerebro están sanos, a saber, veo bien y mi cerebro procesa bien esa información –no padezco daltonismo, por ejemplo, ni estoy delirando- y en el ambiente hay luz (condición necesaria para que se de la visión) y demás condiciones para una correcta visión y yo "veo", o sea, realizo el acto de sensación específico de "ver", un pato amarillo, frente a mi hay un pato amarillo. Y esto no tiene posibilidad de error.

¿Cómo se producen las sensaciones, es decir, cómo actúan los sentidos externos? En un primer momento, el sentido, al ser una potencia pasiva está, claramente, en potencia. Cuando es excitado por el exterior, a saber, por su objeto, es decir, por una cualidad sensible de un ente corpóreo, decimos que el sentido recibe la acción del objeto según su naturaleza ya que "lo recibido está en el que lo recibe según el modo de ser del recipiente" (S.T I, 76, 1). Esto último puede



Figura 23: La especie impresa sensible.

resultar algo difícil de entender, pero no si lo pensamos desde la cocción de una torta: ¿o acaso no nos resulta obvio que si a la mezcla que tengo la cocino dentro de un molde con forma de corazón me va a salir un bizcochuelo también con forma de corazón?[18] Del mismo modo, el sentido recibe la acción del objeto, acción que llamamos *impresión*, a su "modo", según su "forma" ya sea visual, auditiva, etcétera. Lo que el sentido recibe del objeto, de esas cualidades sensibles que accionan sobre él, se llama "**especie impresa sensible**". Pero el proceso no termina acá. Ahora viene el momento "activo" del sentido, el momento en el que "conoce", "actúa" y lo hace también según su naturaleza -visual, auditiva, etcétera- y entonces "ve", "oye", o sea, "siente" y así conoce al objeto mismo en y por la especie impresa sensible: "Al ser impresionados, los sentidos externos reaccionan y emiten el acto de la sensación (…) por la sensación externa captamos[19], a través de sus cualidades sensibles, los entes materiales que nos rodean y nuestro propio cuerpo" (Casaubón, 1983, p. 146).

No hay en este nivel de conocimiento ninguna "obra", nada que los sentidos externos "hagan" como fruto de dicho conocimiento, sólo realizan el acto sobre la especie sensible *impresa por y del* objeto exterior. La primera "obra" de conocimiento que producirá el animal se da en el nivel de los sentidos internos. Pasemos a ellos.

Los SENTIDOS INTERNOS, como también indica su nombre, se encuentran *dentro* del cuerpo y comparten todos ellos, al menos en los animales superiores, el órgano en el que residen, a saber: el **cerebro**. Estos sentidos serán más o menos perfectos según el tipo de animal que tomemos como referencia, ya que, en el reino

[18] Fotografía propia: septiembre 2012 [Figura 23]

[19] Nosotros y también los animales irracionales que pertenecen a este segundo nivel de vida.

animal hay también diversos grados de perfección de acuerdo con el grado de desarrollo y especialización del organismo. Los sentidos internos son cuatro y los veremos de acuerdo con el orden cronológico de su participación en el acto de conocimiento sensible.

1) El **sentido común o central**. Este sentido no es el encargado de captar los sensibles comunes, ya que, como ya dijimos, estos son captados por los sentidos externos, al menos por dos de ellos (o más). El sentido común es el encargado de unificar los actos de los sentidos externos, las sensaciones, y hacerlas "concientes". Por eso, el sentido común recibe también el nombre de "conciencia sensible". Gracias a él "sentimos que sentimos", somos concientes de las sensaciones. Es como el "vértice" en el que confluyen todas las sensaciones producidas en la sensibilidad externa. Puntualmente, él se encarga de:

a. Experimentar las diversas sensaciones que recibe de los sentidos externos y compararlas e integrarlas. Su acto es la "percepción" y su objeto son las sensaciones de los demás sentidos externos, aunque no en el mismo plano que ellos, ya que su función no versa sobre los objetos exteriores sino sobre nuestra sensación de los objetos. La percepción es una captación integrada, conjunta, unida del objeto exterior. Esta es la diferencia clara entre la percepción y la sensación.

b. Conoce los actos del conocimiento sensible externo, tal como acabamos de mencionar: es nuestro saber que sentimos. Cada sentido no puede reflexionar sobre su acto porque son materiales (orgánicos) y reflexionar implica volverse sobre sí mismo, lo cual es imposible para un cuerpo (ya veremos que la reflexión sólo es posible a nivel intelectual por ser el intelecto inmaterial): el ojo ve los colores, pero no puede ver su visión de los colores. Ahora bien, el sentido común tiene por objeto los actos de los demás sentidos, por eso nos permite tener *conciencia sensible* de que sentimos, tener conciencia de nuestros sentidos externos. En el próximo nivel de vida veremos la diferencia entre este tipo de conciencia y la conciencia intelectual propia de los seres humanos: las dos son conciencia, pero no son lo mismo.

2) La **imaginación**. La imaginación es el sentido interno encargado de producir el *fantasma* o *imagen*, también llamada "especie expresa sensible" para diferenciarla de la *especie impresa sensible* que

estudiamos en el nivel de los sentidos externos como aquello que las cualidades sensibles dejaban en nuestras potencias y que era lo que, propiamente, se conoce en la *sensación*. Lo que distingue al *acto de imaginar* del acto de *sensación* es que el objeto del primero es irreal porque es la representación del objeto real, pero en su ausencia (a partir de la especie impresa sensible y no de la cosa en sí). Es la imaginación la primera potencia sensible en producir una obra como resultado de su acto de conocimiento: la imagen. Entonces, las funciones de la imaginación son:

a. La conservación de imágenes: equivocadamente se la llama memoria. Es la conservación de las especies impresas útiles que se expresan en el acto de imaginación y se producen así las imágenes respectivas. Las que no se conservan se olvidan, o sea, aquellas que no llegan a ser imágenes. Por esto no podemos recordar absolutamente todas las sensaciones, o, para ser más precisos, las especies sensibles impresas por ellas.

b. La producción y reproducción de imágenes: evoca, recupera o actualiza la forma conservada o imagen y/o re-construye la imagen (especie expresa) partiendo de la especie impresa, por ejemplo, cuando nos podemos a recordar mejor cómo era la casa de nuestra infancia. La imagen a veces se produce en continuidad con la sensación en presencia aún del objeto real, pero también en este caso no hace más que *representarlo*, mientras que la sensación lo *presenta*.

3) La **memoria**. Es la potencia (sensible interna) o facultad de conservar y reproducir imágenes del pasado, por esto, su acto propio es el reconocimiento de los *recuerdos*. Un recuerdo es una imagen, pero en cuanto referida al pasado. Y en esto se diferencia de la imaginación. La memoria supone, entonces, cierta apreciación del tiempo.

4) La **estimativa** (o cogitativa en el ser humano). Es el elemento de conocimiento que está implicado en lo que comúnmente llamamos *instinto*, el que tiene además otro elemento que corresponde a la potencia apetitiva, que estudiaremos a continuación. El instinto es una tendencia (apetito) y una habilidad (conocimiento) innatas. En el hombre recibe el nombre de cogitativa porque está perfeccionado por la razón, como veremos en el próximo nivel de vida. La función de la

estimativa es captar la utilidad o nocividad de las cosas percibidas. Captando una relación entre el objeto y el futuro. Por ejemplo, el cordero gracias a este sentido interno capta la conveniencia de huir del *lobo*, mientras que, frente a la imagen de *hierba tierna*, capta la conveniencia de tender hacia ella (y comerla). Este sentido se asemeja a la inteligencia, pero no es inteligencia propiamente dicha porque no capta el universal, no se puede entender la esencia de algo (como sí podremos hacer con la inteligencia espiritual humana) usando este sentido. De cualquier modo, es correcto hablar de una *inteligencia animal* siempre en el plano de lo concreto material y haciendo referencia a esta capacidad, a este poder que hay en el animal de actuar en respuesta a lo que el sentido le indica de la cosa conocida en relación con su propia existencia. Este sentido de la estimativa es el conocimiento heredado genéticamente en las distintas especies. Esa habilidad innata que, por ejemplo, tiene el hornero de construir su nido sin que nadie se lo enseñe.

Concluyamos graficando las potencias de conocimiento, su acto, su objeto y su obra respectiva, y pasar, entonces, a las potencias apetitivas que se siguen de estas:

POTENCIA ↓	ACTO ↓	OBJETO ↓	OBRA ↓
SENTIDO COMUN	PERCEPCION	ESPECIE IMPRESA SENSIBLE	------
IMAGINACION	IMAGINAR	ESPECIE IMPRESA SENSIBLE	IMAGEN O ESPECIE EXPRESA SENSIBLE
MEMORIA	RECORDAR	IMAGEN (recuerdo)	-------
ESTIMATIVA	ESTIMAR (CAPTAR CONVENIENCIA O NO)	IMAGEN	------

Figura 24: Sentidos internos Elaboración propia.

Los apetitos sensitivos, las pasiones. La locomotricidad.

Una vez que el animal conoció sensiblemente al objeto exterior, a través de sus potencias cognoscitivas externas e internas,

habiéndose formado de él una imagen (o "especie expresa sensible") y habiendo la estimativa conocido su conveniencia (respecto de la conservación de la vida) o nocividad, aparece el acto de las potencias apetitivas sensitivas, a saber: el apetito concupiscible e irascible; que reaccionan con un acto propio ante aquello que ha sido conocido. Aquello que conocemos despierta en el sujeto el acto de los apetitos sensitivos. ¿Cuándo actuará uno u otro y por qué actuará uno en vez del otro?

El apetito, en general, es una tendencia hacia un objeto conocido como un "bien" o una tendencia opuesta, es decir, de alejarse o huir de un objeto conocido como "mal". Los actos de los apetitos se los conocen bajo el nombre genérico de "pasiones", de ahí viene el término "pasional" que usamos para referirnos a una conducta poco (o nada) premeditada en nuestra vida social. A las pasiones también se las conoce como emociones o sentimientos.

Ahora bien, el **apetito concupiscible** es aquella potencia que nos hace (a los animales –y a los seres humanos también) tender a un **bien sensible placentero** (por ejemplo, el agua fresca en un día de calor) o bien, huir de un mal sensible displacentero (por ejemplo, el caballo huye del tábano que lo pica). Este apetito es quien, junto con la estimativa, compone lo que conocemos como *instinto* animal.

El nombre de este apetito encierra el verbo "cupio" (*con-cupio*) que en latín significa "desear". De ahí, viene el nombre de Cupido, que es el dios romano del amor.

La pasión u acto, en general, de este apetito concupiscible es, efectivamente, el *amor* (ante un bien sensible placentero) o el *odio* (ante un mal sensible displacentero). Es decir, que cuando la potencia cognoscitiva sensitiva interna de la estimativa conoce un objeto como "conveniente o bueno" el apetito concupiscible o potencia apetitiva sensitiva reacciona con un acto propio de "amor" o tendencia hacia el objeto y, en cambio, si la estimativa lo conoce como nocivo, este apetito reaccionará con un acto propio de odio o huída de ese objeto. Esas serán las respectivas pasiones que padecerá el animal, según sea el caso. El nombre de "pasión" connota, precisamente, el hecho de que el sujeto *padece* ese acto. Es el objeto conocido el que me hace "amarlo" u "odiarlo". Y así el sujeto *padece* esa *pasión*.

Ahora bien, ese amor y ese odio tienen distintas formas de accionarse según el objeto (el bien o el mal sensible) esté o no presente. Así, ante un bien sensible placentero ausente (por ejemplo, el hueso que el perro ve, pero no puede aún comer), el acto (pasión) del apetito concupiscible será el DESEO. Ante un bien sensible placentero presente (por ejemplo, el mismo hueso, pero ahora pudiendo el perro ya estar comiéndolo), la pasión u acto será el GOCE o DELECTACION (de acá viene la palabra “deleite”). Ante un mal sensible displacentero ausente (por ejemplo, la varita con la que se amenaza de castigo al perro, pero aún sin castigarlo o el agua para el gato cuando no lo está mojando), la pasión u acto será de AVERSION y ante un mal sensible displacentero presente (por ejemplo, la varita con la que se castiga al perro) será de TRISTEZA o DOLOR.

Por su parte el **apetito irascible** es la potencia apetitiva que tenderá hacia un **bien sensible** que ya no se nos presenta como placentero o fácil sino como **arduo o difícil de alcanzar**. Es decir, que este apetito actúa cuando el apetito concupiscible no puede alcanzar su objeto (bien sensible). ¿Por qué sucede esto? Porque el apetito concupiscible es la potencia que nos lleva hacia los bienes sensibles necesarios para la conservación de la vida (nutrición, crecimiento, generación, conocimiento y apetito) y nos hace alejarnos o huir de los males sensibles que pueden poner en riesgo la subsistencia. Por eso, cuando este apetito no puede satisfacerse el viviente sensitivo (o animal) no puede darse por vencido y, por el contrario, se activa el apetito irascible que nos hará luchar por conseguir el bien sensible necesario (para la vida y, concomitantemente, para satisfacer al apetito concupiscible) superando los obstáculos que nos separan de él o para luchar contra el mal sensible que nos pone en riesgo y poder así vencerlo o superarlo. Con lo dicho, podemos afirmar que, efectivamente, el apetito irascible está ordenado al apetito concupiscible: el apetito irascible lucha para superar los obstáculos o vencer el mal, en vez de gozar o huir como hace el concupiscible; resiste ante los obstáculos para intentar alcanzar el bien que desea el concupiscible o vencer el mal del que huye.

El nombre de este apetito, claramente, contiene una de sus pasiones, a saber, la ira o cólera. Pero esta palabra “ira” no debemos entenderla en su acepción más común negativa, como sinónimo de enojo descontrolado, de violencia, sino más bien como esa emoción que nos lleva a superar los obstáculos y continuar con la lucha. La ira en su adecuada medida es la energía física encausada para alcanzar bienes sensibles difíciles que nos permitan conservar la vida. Este apetito irascible aparece mucho en las películas de terror cuando parece que el protagonista ya está perdido y, sin embargo, recobra sus fuerzas, se levanta y lucha contra el peligro que lo amenaza. Esto último es acto del apetito irascible.

Las pasiones o actos del apetito irascible serán distintas según el bien sensible sea posible o imposible de alcanzar y el mal sensible sea posible o imposible de superar y esté presente o aún ausente. Lo que debemos tener bien en claro es que en el caso de este apetito el bien SIEMPRE está AUSENTE, porque de estar presente el que estaría actuando (gozando) sería el concupiscible y no el irascible. Si el bien sensible se presenta como posible de alcanzar (por ejemplo, el perro que anda buscando comida y ve a lo lejos una caja que huele semejante a restos de comida) la pasión u acto que produce el apetito irascible es la ESPERANZA. Si, en cambio, se presenta como imposible de alcanzar (por ejemplo, el mismo perro sólo que ahora ve un hueso a través de las rejas de la alcantarilla) se produce la pasión u acto de DESESPERACION. Por su parte, si el mal sensible arduo aún ausente se presenta como posible de superar o vencer, se produce el acto o pasión de la AUDACIA. Por ejemplo, para un perro -raza caniche- que está comiendo su hueso sería un mal sensible arduo que otro se lo quite. Si fuera atacado, con el fin de quitarle el hueso, por otro de menor tamaño -raza chihuahua-, sería un *mal sensible ausente* porque puede quedarse sin su alimento, pero aún lo tiene y *arduo pero superable* porque tendrá que “luchar” contra ese perro que es más pequeño y cree poder vencerlo. Si el mal sensible aún *ausente* se presenta como imposible de superar o vencer (el mismo perro pero que ahora es atacado por un perro de mayor tamaño y ferocidad –un rottweiler- que quiere quitarle su hueso –pero aún no se lo quitó-), el del TEMOR. Y, por último, si el mal sensible ya está presente, la pasión o acto del apetito irascible

será la COLERA o IRA, la lucha que iniciamos ante el mal sensible ya presente (por ejemplo: el caniche que ladra sin césar al rottweiler que camina airoso y desdeñoso con el hueso que acaba de quitarle).

Notemos la diferencia entre el mal sensible displacentero que está presente pero contra el cual no se lucha, en nuestro ejemplo, la vara con la que se castiga al perro en su adiestramiento, que provoca un acto de dolor o tristeza del apetito concupiscible, ya que el perro no busca luchar contra su amo para superar ese mal sino que lo padece con pasión de dolor o tristeza; y el mal sensible presente difícil de superar que es aquel contra el cuál sí se quiere luchar, en nuestro ejemplo, la pérdida del hueso por parte del caniche que fue atacado por el Rottweiler y que luego de la pasión de temor (ante el mal difícil de superar e imposible de superar, como es el Rottweiler para el caniche) y, diríamos, mientras el Rottweiler se aleja, aparece la pasión de la cólera o ira. Sin dudas, el caniche ladrará mucho a ese Rottweiler intentando atemorizarlo, sin lograrlo, ciertamente. Como podemos ver, de todas las pasiones la única que nos deja sin reacción, sin lucha es el TEMOR, tal como dicen los refranes: el miedo paraliza. Lo más sorprendente es que el miedo o temor es ante un mal ausente, no presente, que se presenta como imposible de vencer, mientras que ante el mal presente volvemos a la lucha, nuestra naturaleza nos impulsa nuevamente a intentarlo y esa es la ira, bien entendida y no desmedida, ya que la ira desmedida, lejos de beneficiar la supervivencia, puede ponerla en riesgo.

Valga en este punto una aclaración que más adelante ampliaremos cuando hablemos de la voluntad: hemos hablado de **bien y mal** como si fueran dos cosas, pero no es así. Es decir, el bien, en efecto, existe. Un bien es una **cosa** (o ente) en cuanto conocida por algún sujeto y considerada conveniente para su existencia. Así, el alimento es un bien, el saber es un bien, la familia es un bien, el cobijo es un bien, etcétera. Pero el mal sólo existe en relación con el bien sin existir en sí mismo. O sea, llamamos mal a la ausencia de bien. No podemos decir que el mal sea alguna cosa en concreto, sino que más bien es la carencia o falta de conveniencia que presenta alguna cosa para la existencia de un determinado sujeto. Por ejemplo, el Rottweiler no es un mal en sí mismo, sino que es considerado malo por el caniche que no tiene la contextura ni las herramientas para

enfrentarlo y por eso puede poner en peligro su existencia, pero no es un mal, en cambio, para un ser humano adulto que tiene otras capacidades.

Como hemos visto, el instinto animal es la unión de la estimativa, que aporta el conocimiento, con el apetito sensitivo, que aporta la tendencia o acto de ir hacia o de huir del objeto conocido, según como este se presente. Este instinto en los animales viene intrínsecamente ordenado por el alma sensitiva, por esto en los animales ninguna de las pasiones, ni siquiera la ira, como mencionábamos un poco más arriba, es desordenada o exacerbada. En ellos las pasiones u actos de los apetitos sensitivos se llevan a cabo en la justa medida, en la medida conveniente para el fin del viviente que es conservar la vida. Esto no será así en el ser humano. Ya veremos porqué.

Para todo lo expuesto respecto de los apetitos, el animal requiere trasladarse de un lugar al otro y es aquí donde entra en juego la potencia de locomotricidad. Como las plantas no conocen ni tampoco, en consecuencia, apetecen, sus cuerpos son más simples (con partes no tan especializadas) y, por lo tanto, no hay en las plantas la capacidad de ir de un lugar a otro. Pero en los animales, sí. Sus cuerpos presentas órganos especiales para tal fin y es esta potencia que les permite alcanzar los bienes sensibles conocidos y necesarios para la subsistencia.

¿Qué pasa con el alma luego de la muerte o corrupción del viviente sensitivo? Tal como ya hemos estudiado, el alma no es una sustancia en sí misma sino un co-principio del viviente, que es quien se mueve a sí mismo. No podemos decir que el alma mueve al cuerpo, sino que es aquello que hace que el ente sea viviente y capaz de moverse (causa formal). Ahora, bien, en este nivel de vida, al igual que en el vegetativo, el alma no da lugar a ningún movimiento o acto que no sea orgánico, los órganos participan en la totalidad de las operaciones sensibles del animal, por este motivo también volverá a la potencialidad de la materia al momento de la muerte del animal. Corrupto el cuerpo, el alma no es más “acto primero” de ese cuerpo natural que ya no es organizado. De esta forma podemos afirmar que el alma sensitiva es: (1) inmaterial (como también lo es la vegetativa –y toda alma, en general-) en tanto es forma -y no materia corpórea-,

pero no es totalmente inmaterial -en tanto depende ontológicamente del cuerpo-; (2) engendrada, en tanto comienza a existir cuando el cuerpo está lo suficientemente organizado[20] –es en ese momento donde surge el viviente y se da la unión sustancial de cuerpo y alma- y esa organización el cuerpo la adquiere genéticamente, es decir, según la información (genes –también presentes en las plantas-) que contienen sus células; (3) no inmortal, en tanto vuelve a la potencialidad de la materia cuando muere el viviente ya que no hay ninguna función que origine el alma sensitiva en la que no participe el cuerpo u órganos.

---

[20] No sucede igual con el alma del ser humano que no es "engendrada". Ya lo veremos oportunamente en el siguiente tema.

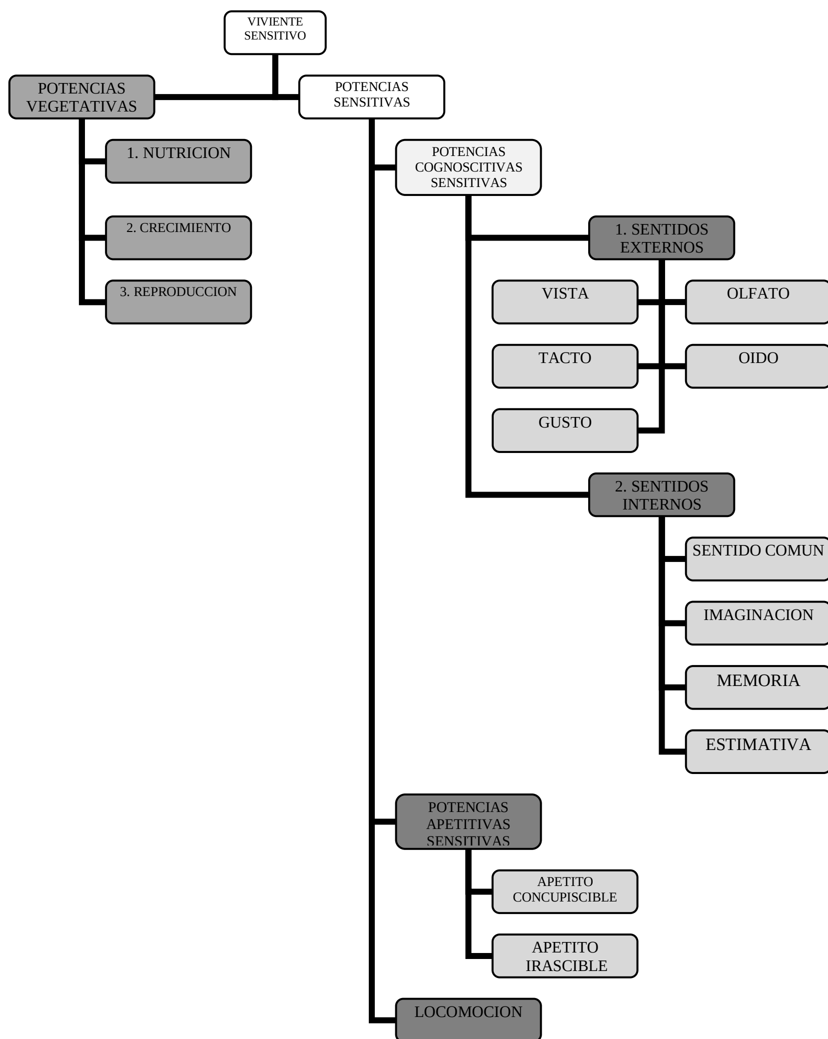


Figura 25: Las potencias del viviente sensitivo. Elaboración propia.

Capítulo IV – ANTROPOLOGIA FILOSOFICA PROPIAMENE DICHA.

La vida humana.

* El grado de vida racional o espiritual. Funciones. El conocimiento humano

Llegamos, finalmente, al grado más alto de vida: el racional o espiritual. En este grado de vida, que pertenece a la vida humana, se presentan, por supuesto, las potencias propias de los dos niveles de vida inferiores: las vegetativas y sensitivas. Y se agregan dos nuevas potencias, una cognoscitiva y otra apetitiva, de naturaleza racional o espiritual[21]: la inteligencia y la voluntad, respectivamente.

Como bien dijimos recién, estas dos nuevas potencias tienen una *naturaleza* o *esencia*[22] distinta de las potencias de la vida sensitiva o vegetativa: mientras que los sentidos, por ejemplo, son de naturaleza sensitiva, la inteligencia es de naturaleza racional o espiritual. Veamos cómo se integran todas estas potencias en el ser humano.

Ya hemos hablado suficientemente del conocimiento sensible que aparece en el segundo grado de vida, pero es conveniente ahora reflexionar un poco acerca de qué es conocer, para que podamos entender este fenómeno del conocimiento en toda su dimensión.

El **conocimiento** según Juan de Santo Tomás (1930-37) es **"hacerse otro en cuanto otro"** (Vol. 3, De Anima IV, I). Conocer

[21] Racional o espiritual no son sinónimos porque si bien todo ser racional es espiritual no todo lo espiritual es racional, es decir, la racionalidad implica la espiritualidad, pero no viceversa. Para la Filosofía cristiana existen seres espirituales no racionales como son los ángeles. Pero dado que esos temas metafísicos no hacen a los asuntos estudiados en la presente obra es que se utilizan ambos términos referidos a la naturaleza humana con la única distinción de que es la racionalidad la prueba de que somos espirituales (subsistentes) tal como se explicará en el tema referido a las propiedades del alma humana.

[22] Valga por ahora su uso como sinónimos, aunque ya veremos oportunamente en la definición de persona el pequeño matiz que distingue a estos dos términos.

sería que el sujeto se haga, de alguna manera (ya veremos cuál), lo conocido, sin hacer que la cosa conocida deje de ser “otra”, es decir, “distinta” de aquel que la conoce. Esta definición no valdría para el conocimiento de sí mismo (donde uno que es lo conocido no es “distinto” del que conoce, que es uno mismo).

Este “hacerse otro en cuanto otro” es lo que NO sucede en la nutrición, según lo que hemos visto, ya que en la nutrición necesitamos que el nutriente se haga él en sí mismo otro, es decir, deje de ser lo que es y pase a ser parte del “nutrido”. En el conocimiento, afortunadamente, no sucede ningún cambio sustancial: ni del sujeto, ni del objeto. El conocimiento implica un cambio accidental cualitativo sólo en el sujeto, porque el objeto, verdaderamente, ni se entera que ha sido objeto de un acto de conocimiento. ¿Y por qué decimos que *afortunadamente no se da un cambio sustancial*? Porque, caso contrario, cuando el perro conoce a través de los sentidos el hueso, se haría hueso dejando de ser perro o yo al conocer la torre Eiffel me haría torre Eiffel dejando de ser persona, por ejemplo. Y tampoco sucede a la inversa, mal que le pese a la torre Eiffel que podrá transformarse en una persona. El sujeto de conocimiento adquiere una nueva forma *accidental* al conocer un objeto, pero no cambia su forma sustancial. Por su parte, el objeto no cambia ni su forma sustancial ni sus formas accidentales: nada pasa en el objeto al ser conocido. El cambio accidental que sí sufre el sujeto se debe a que, efectivamente, para conocer un objeto el sujeto debe “hacerse” de alguna forma ese objeto. ¿De qué forma? ¿De una forma real o material? No, porque dejaría de ser quien es (perro) y pasaría a ser lo conocido (el hueso), tal como acabamos de analizar, y sería esto un cambio sustancial. La manera en que el sujeto se hace lo conocido es una manera “*intencional*”.

Veamos la definición de “conocimiento” que nos da Verneaux (1977) para poder entender mejor esta última palabra: el conocimiento es, dice, “un acto espontáneo en cuanto a su origen, inmanente en cuanto a su término, por el que el hombre se hace intencionalmente presente alguna región del ser” (p. 103-104).

Como vemos en la primera parte, la definición de conocimiento repite lo que hemos dicho acerca de la vida, precisamente porque conocer es un acto vital. Un acto que pertenece

al segundo y tercer nivel de vida. El conocimiento es un acto también espontáneo (al igual que la vida) porque si bien el conocimiento sensible (externo), por ejemplo, pasa de la potencia al acto por la influencia del objeto exterior, si el conocimiento no fuera espontáneo, todas las excitaciones del mundo exterior no bastarían para producirlo (como sucede, por ejemplo, en un animal que ha muerto). El sujeto reacciona ante la influencia externa de una manera original y espontánea (no provocada extrínsecamente).

El acto de conocimiento es inmanente porque el conocimiento no modifica en nada al objeto real pero el sujeto recibe, en cambio, aspectos del objeto exterior en lo que llamamos la *especie impresa sensible*. Eso recibido termina y permanece en el sujeto, sin poder éste traspasarlo a nada ni a nadie fuera de sí mismo. El conocimiento es siempre del sujeto y no podemos donarlo ni venderlo ni regalarlo, ya que aún cuando explicamos o enseñamos algo relatando nuestro conocimiento, la única manera de que la otra persona "conozca" es que ella haga por sí misma el proceso de conocimiento. Esto bien lo sabemos profesores y alumnos que habitamos el aula.

Sin embargo, sin negar la inmanencia, el conocimiento es *intencional*, es decir, trasciende de algún modo al sujeto, porque éste conoce cosas que existen fuera de él, fuera de tal inmanencia. Intencional (que proviene del latín "in tendere") significa "tender hacia", es decir, que todo conocimiento lo es respecto de un objeto o, dicho de otro modo, tiende hacia un objeto. El acto de conocimiento hace presente a una facultad del sujeto (sus sentidos externos en primer lugar y siguiendo el proceso hasta llegar a la inteligencia, en última instancia), un ente que será el *objeto de conocimiento.*

La intencionalidad del conocimiento implica un ir hacia un objeto para conocerlo por parte del sujeto y, también, la consecuente presencia intencional (no real) del objeto en el sujeto (propiamente en su *potencia*) siempre de manera inmaterial. Aclaramos que la presencia del objeto en la potencia de conocimiento es inmaterial y no real porque, caso contrario y semejante a lo que explicábamos un poco más arriba, aunque no igual, sería afirmar que cuando el perro conoce con los sentidos el hueso, el hueso pasa a estar presente realmente en su ojo, por ejemplo y deja de estar fuera de él. Y esto,

ciertamente, no es así. Sin embargo, tampoco es verdad que cuando el perro (o un ser humano) conoce sensiblemente un hueso, nada del objeto queda en ese sujeto, ya que, como vimos en el conocimiento sensible, conocer implica que algo del objeto permanezca en mi aún en su ausencia (la especie impresa sensible: esa huella, esa impresión, que deja el objeto en el sujeto que lo conoce, sin dejar su materia concreta en él).

Cuanto mayor grado de inmaterialidad tenga un ente, más cognoscible y perfecto será y, también, cuanto mayor grado de inmaterialidad tenga un ente cognoscente (animal u hombre), más perfectas serán sus potencias de conocimiento. Por esto la planta, que es el menor grado de inmaterialidad, no puede conocer y es menos cognoscible que un ser humano (de ahí que lo más difícil de conocer para una persona sea sí mismo).

Grafiquemos la presencia del alma en cada uno de los tres niveles de vida para entender mejor esto último referido a los niveles o grados de inmaterialidad: en el vegetativo el alma está totalmente sumergida en la materia (o cuerpo); en el sensitivo el alma emerge en alguna pequeña medida de la materia y por eso el animal entra en contacto activo con el mundo que lo rodea a través del conocimiento y la apetición; y, por último, en el grado de vida racional, el alma espiritual humana emerge de la materia, aunque, por supuesto, está unida sustancialmente a ella (ya que no es una sustancia en sí misma).



Figura 26: Los niveles de inmaterialidad del alma. Elaboración propia.

Esa "emergencia" respecto de la materia propia del alma humana la demostraremos (siguiendo el método que hemos

estudiado) a partir del primer acto que la inteligencia realiza y que analizaremos a continuación: la **simple aprehensión**.

* Operaciones (actos) de la razón o inteligencia.

La Simple Aprehensión.

Aliud est cognoscere quidditatem (...) et aliud est cognitio quidditative[23]. (Cayetano, 1934, p.196)

El conocimiento en el tercer grado de vida comienza de la misma manera que en la vida sensitiva. Aristóteles decía que *nada hay en el intelecto que no haya pasado por los sentidos*[24]. Con lo cual todo conocimiento, sea del nivel sensitivo o racional, comienza por los sentidos externos, tal como ya hemos estudiado.

La imagen o especie expresa sensible, generada por el acto de conocimiento del sentido interno llamado imaginación, llega al intelecto. ¿Qué es el intelecto, inteligencia o razón (se lo conoce con todos estos posibles nombres)? Es la potencia cognoscitiva espiritual propia, por ende, del tercer grado de vida. ¿Y qué es "espiritual"? Espiritual es todo aquello que además de ser inmaterial (como ya vimos que son el alma vegetativa y sensitiva, en tanto no poseen materia, o extensión y, por ende, no están en ninguna parte del viviente) puede existir, al menos parcialmente, sin participación de la materia. Esto último es, justamente, lo que NO pueden hacer ni el alma vegetativa ni el alma sensitiva, ya que, como vimos, todas sus potencias son orgánicas o, lo que es lo mismo, se llevan a cabo en órganos del cuerpo.

En el ser humano, y siguiendo el método a posteriori, encontramos al menos un acto que no requiere de la participación de

---

[23] Traducción: "Una cosa es conocer la esencia (…) y otra cosa es conocer esencialmente".

[24] Leemos en Aristóteles, De Anima: "Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender". (2016: 432a4-9)

ningún órgano del cuerpo. ¿Cuál es ese acto? La **simple aprehensión** del intelecto. Por este hecho, afirmamos que el alma humana es además de inmaterial, espiritual y que las potencias propias que en ella se presentan tienen esa misma naturaleza: son espirituales. No están en ninguna parte del cuerpo y pueden realizar al menos un acto sin la participación de éste. Dice Aristóteles, comparando las potencias o facultades cognoscitivas sensibles y la potencia cognoscitiva espiritual o intelecto:

> Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable. Y cuando éste ha llegado a ser cada uno de sus objetos, incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo. (Aristóteles, trad. en 2016, 429b5-10)

Al ser espiritual, el intelecto puede reflexionar sobre sí mismo, es decir, sobre sus propios actos. Tal es lo que hacemos cuando examinamos nuestra conciencia: repasamos nuestros actos de pensamiento, entre otros. Cuando estudiamos también hacemos usos de esta posibilidad: repensamos lo pensado. Esto no es posible, como ya hemos dicho, en las potencias sensitivas: el ojo no puede verse viendo. Y esto se debe a que son orgánicas, es decir, residen en un órgano y por lo tanto no pueden volverse sobre sí mismas. Esto es prueba de que la inteligencia o intelecto no reside en ningún órgano, ni siquiera en el cerebro como mal suele pensarse. En el cerebro están los sentidos internos pero la inteligencia, al ser espiritual, no está en ninguna parte u órgano de nuestro cuerpo.

El conocimiento intelectual consta de tres actos: la simple aprehensión, el juicio y el razonamiento. Estos actos se estudian con detenimiento en otra disciplina filosófica que es la Lógica. Ahora tan sólo veremos en qué consiste cada uno muy brevemente.

Decíamos, unos párrafos más arriba, que la imagen o especie expresa sensible llega al intelecto, ¿qué sucede entonces en ese momento? El acto de intelección o también llamado de simple

aprehensión. Este primer acto de la inteligencia puede descomponerse en tres fases:

a. La inteligencia es en el primer momento una potencia pasiva (en cuanto que se encuentra en potencia) y se le da a esta instancia el nombre de *intelecto posible* para diferenciarla de la siguiente. Para que el intelecto posible pase al acto necesita que le sea presentado un objeto inteligible. Al ingresar la especie expresa sensible, también llamada fantasma o imagen, el intelecto posible no reconoce en ella nada "inteligible" y por eso decimos que está en "potencia" de.

b. Será el *intelecto agente,* en esta segunda fase activa de la inteligencia, quien actualice el *contenido inteligible* presente ya en el fantasma o imagen. Ese contenido inteligible es la huella o impresión de la esencia del objeto conocido pero que los sentidos no pueden conocer o, diríamos actualmente, "decodificar" ya que ellos son de naturaleza sensible y el contenido en cuestión es de naturaleza intelectual. Imaginemos, apelando a nuestro conocimiento de informática, que los sentidos son una versión anterior de un programa o una versión *beta* y que, por ello, "abren" cierta información del archivo que les llega, pero no "todo" y la inteligencia es el "codec" o programa más actualizado capaz de leer esa información que antes no se podía. De esta manera, el *intelecto agente* funciona como causa principal de este acto *–quien lo realiza*- de conocimiento intelectual (es como el pintor al pincel) y la *imagen* sería la causa instrumental (es como el pincel al pintor) *–con lo que se realiza* el acto-. Así, el intelecto agente "ilumina" el contenido inteligible en la imagen, que recibe el nombre de "especie impresa *inteligible*", como si fuera cierta *luz negra*, como las que hay en las discotecas, solo que en vez de resaltar los objetos color blanco, resalta los contenidos inteligibles presentes en la imagen, dejando el resto (los contenidos sensibles –que son los que conocieron los sentidos-) en la oscuridad. A este acto se lo llama **"abstracción".** Abstraer es separar, es dejar de lado ciertos aspectos de algo. Por ejemplo, podríamos decir que para cocinar una cebolla debemos abstraer (separar) su cáscara. El intelecto agente abstrae (deja de lado) los contenidos sensibles presentes en la imagen para quedarse, iluminándolo, con el contenido

inteligible también presente en ella y que llamamos, como ya dijimos, especie impresa inteligible.

c. De esta forma, el Intelecto Posible recibe la especie impresa inteligible y reacciona con un acto inmanente y propio: expresa en sí mismo la *especie expresa inteligible* llamada también y comúnmente *concepto*, que es el medio por el cual la inteligencia conoce la cosa conocida. La inteligencia no conoce en este acto de simple aprehensión el "concepto" en sí mismo, sino que conoce la esencia de la cosa **en y por** el concepto. Al concepto en sí mismo lo puede conocer en otro acto que ya no es de simple aprehensión sino que es un acto de reflexión o un conocimiento por reflexión o reflexivo, como cuando nos preguntamos qué entendemos por "amor", ahí sí nuestra inteligencia está reflexionando sobre el concepto que ella ha generado (en un acto de simple aprehensión previo) acerca del amor.

En resumen, en el acto de simple aprehensión, que es el primero y el más simple (como indica su nombre) de los actos de nuestra inteligencia (no confundir simpleza con facilidad), y que consta de tres momentos o fases, la inteligencia crea o "concibe" un "concepto". El concepto es la "obra" de este "acto". Y mediante este acto y en esta obra, el intelecto lo que logra conocer, es decir, su "objeto" de conocimiento, es la esencia de la cosa: el ser. Es importante aclarar que el intelecto agente no "espiritualiza" al fantasma (que es, como ya dijimos, de naturaleza sensible), no le añade nada, no crea nada en él. Su función es actualizar (iluminar) lo inteligible que ya estaba presente en lo sensible (en la imagen) y, por supuesto, antes en la cosa real, sólo que los sentidos no pueden captarlo, por su naturaleza[25].

[25] Santo Tomás (trad. en 1999) nos aclara un poco estas nociones en la cuestión 15 de sus *Cuestiones disputadas sobre el alma*: "Es pues necesario sostener otra tesis y decir que las potencias sensibles son necesarias a nuestra alma para la intelección: no de manera accidental (como excitantes, según lo pretendía Platón)… sino en cuanto presentan al alma intelectiva su objeto propio, como dice Aristóteles en el libro III Sobre el alma [7 (431a 14-15)]: las imágenes son al alma intelectiva, lo que los objetos sensibles son a los sentidos. Pero, así como los colores no son visibles en acto sino

POTENCIA	ACTO	OBRA	OBJETO
↓	↓	↓	↓
Intelecto o Inteligencia	(1) Simple Aprehensión	Concepto	Esencia o forma sustancial (ser)

Figura 27: La simple aprehensión. Elaboración propia.

La esencia de la cosa, por ejemplo, la esencia de "mesa" de la mesa, ¿dónde está? ¿En la cosa o en el intelecto? Ciertamente, que la esencia está en la cosa porque sino esa cosa no sería nada. Sin su esencia la mesa no sería mesa. Ahora bien, también está en el intelecto, aunque no están de la misma manera. En la cosa la esencia está individualizada: la esencia es la esencia de esa cosa y se da individualizada en esa materia concreta que hace a esa cosa ser esa única que es. Esto es lo que permite que la mesa de mi comedor sea distinta incluso a una mesa idéntica que hay en el comedor de mi vecino. Cuando el intelecto conoce la esencia de la cosa la universaliza porque, precisamente en la abstracción, el intelecto agente dejó de lado o separó todos los contenidos sensibles o referencias a lo material. Y por eso decimos que en el intelecto las esencias aparecen universalizadas[26]. El intelecto conoce la esencia de "mesa", es decir, conoce lo que es ser mesa. Pero la mesa de mi comedor no la conoce mi intelecto, sino que la conozco yo que uno el

por la luz, las imágenes no son inteligibles en acto sino por el intelecto agente". (p.191-192)

[26] Tomás de Aquino lo explica con el ejemplo de la naturaleza humana en "El ente y la esencia": "Pues la naturaleza humana tiene en el entendimiento un ser que abstrae de todas las notas individuantes, y por tanto su concepto es uniforme respecto a todos los individuos que existen fuera del entendimiento, en cuanto son todos ellos semejantes, y nos lleva al conocimiento de todos en cuanto son hombres. Y por tener tal relación con todos los individuos, el entendimiento encuentra el concepto de especie y se lo atribuye". (1979, p. 55).

conocimiento de mis sentidos (que me brindan la información necesaria respecto de las cualidades sensibles y materiales de esa cosa individual, concreta y material) y el conocimiento de mi intelecto (que me brinda el conocimiento de esa forma de ser o esencia). Esto es lo que llamamos *proceso de conocimiento del (ente) singular* y es un conocimiento que se da_también por reflexión, el mismo que_mencionamos un poco más arriba respecto de la reflexión acerca del concepto que hacemos, por ejemplo, en la Lógica). Si afirmamos "Sócrates es hombre", estamos en ese juicio conociendo, por un lado, la esencia humana y en el primer término la esencia singular de Sócrates. La dificultad reside en entender si puede la inteligencia y, en tal caso, cómo puede conocer el fantasma o imagen que es de orden sensible para poder así conocer el singular que no es "universal y abstracto" como son las esencias conocidas mediante simple aprehensión, sino concreto y sensible. Para conocer al ente singular (Sócrates o la mesa de mi comedor) la inteligencia agrupa los conceptos (ya concebidos) de tal forma que convengan sólo a un individuo. Por ejemplo, para Sócrates unirá "filósofo", "griego", "ateniense", etcétera. Cada uno de los conceptos son universales pero la síntesis designa a un individuo. La reflexión lleva al fantasma, pero no es la inteligencia la que percibe al fantasma sino la imaginación y el sentido común. La unión de ambas funciones se hace en la unidad del hombre: es el hombre en su unidad sustancial quien piensa los conceptos e imagina/percibe al individuo al mismo tiempo.

La inteligencia, entonces, además de (1) conocer la esencia de las cosas mediante el acto de la simple aprehensión o intuición intelectual[27], se conoce (2) a sí misma (y a sus obras, como ser el concepto) y a los singulares por reflexión (o sea, no de manera directa sino volviendo sobre un acto de simple aprehensión realizado previamente) y (3) a las cosas inmateriales (por ejemplo "Dios", el alma) por analogía o comparación. Tres modos de conocer que no debemos confundir con los tres actos de la inteligencia (por más que un acto se identifica con un modo: la simple aprehensión y la intuición intelectual). ¿Por qué el último modo es el que usamos para

[27] Se llama intuición a todo conocimiento que es inmediato. Hay intuición sensible (a nivel de la estimativa) e intelectual (en la simple aprehensión).

conocer los entes inmateriales? Porque dado que nada hay en el intelecto que no haya pasado antes por los sentidos, nada podríamos conocer directamente que no sea material (y por ende susceptible de pasar por los sentidos). De esta manera, las realidades inmateriales solo las conocemos comparándolas por diferenciación de las materiales que nos rodean y que conocemos más fácilmente. Las realidades inmateriales son para nosotros más difíciles de conocer porque no tienen apoyo en los sentidos. Así al hablar de Dios debemos recurrir a términos negativos como in-finito; in-creado, i-limitado, in-material, etcétera. Y algo parecido nos pasa cuando intentamos conocer qué es el alma.

En cualquiera de los tres modos de conocer que tiene nuestra inteligencia se requiere la simple aprehensión: tanto para intuir las esencias, como para reflexionar como para razonar o conocer por analogía. Por realizar este primer y más simple acto de aprehensión recibe nuestra potencia el nombre de "**inteligencia**" o "**intelecto**": mediante la simple aprehensión intuye o intelige las esencias de las cosas o el ser de la realidad.

Una curiosidad respecto del auto-conocimiento humano para *reflexionar* (valga la redundancia): para conocernos a nosotros mismos necesitamos primero generar conceptos mediante la simple aprehensión y para ello haber conocido sensiblemente y generado imágenes, porque el conocimiento de uno mismo es siempre por reflexión, o sea, volviéndonos sobre un conocimiento anterior.

Para terminar, comparemos la obra del intelecto, el concepto, con la de la imaginación, a saber, la imagen, y señalemos puntualmente sus diferencias: el concepto es *intelectual, abstracto y universal*, mientras que la imagen es *concreta, particular y sensible*. Cabe aclarar que hay conceptos de los que no tenemos imagen alguna, como en el concepto de "dependencia".

¿Qué quiere decir que la imagen es particular? Si yo me pongo a hablar de automovilismo y pregunto a los oyentes qué automóvil se están imaginando, alguien podría responderme: "un auto rojo, de cuatro puertas, redondeado y con faros grandes". Esa imagen es "particular" porque sólo se puede aplicar (o predicar) de aquellos autos que tengan esas características (o cualidades sensibles) incluidas en la imagen descripta, o sea, se aplica a una parte de los

autos, no a todos. Como, además, esas cualidades son "sensibles" es por eso por lo que la imagen es también "concreta" porque siempre tiene un contenido material, es decir, siempre hace referencia a la materia concreta que compone al individuo del que es imagen: el rojo, la forma, la estructura material, etcétera. En cambio, el concepto de "automóvil" no tiene ningún contenido que refiera a la materia concreta ni que particularice su alcance. Concebir lo que es "ser automóvil" implica entender, conocer, aquello que podemos decir (predicar) de cualquier individuo que tenga esa esencia. Así, en el concepto de "automóvil" no habrá contenido sensible como la cantidad de puertas, el color o la forma, sino que el contenido es netamente "inteligible": aquello capaz de generar su propia fuerza motriz para funcionar y se desplaza guiado por alguien/algo.

CONCEPTO	IMAGEN
↓	↓
INTELECTUAL Obra del Intelecto Posible en la Simple Aprehensión	SENSIBLE Obra de la imaginación
ABSTRACTO No tiene contenidos sensibles/materiales	CONCRETA Tiene contenido sensible/material
UNIVERSAL Se puede predicar de todos los de su especie	PARTICULAR Se puede predicar de un individuo o de un grupo de individuos

Figura 28: Diferencias entre la imagen y el concepto. Elaboración propia.

El juicio.

El segundo acto de nuestro intelecto es *el juicio* o acto de juzgar. En este acto el intelecto ***compone (une) conceptos afirmando o los divide (separa) negando***. Dicho de otra forma: en los juicios negativos, el intelecto separa o niega los conceptos que lo forman ya que estos no convienen entre sí, mientras que en los afirmativos los une ya que dichos conceptos sí convienen. Por ejemplo, considerando

los conceptos de "pez" y "bípedo", nuestro intelecto, si quiere que el juicio sea "verdadero", dirá que "ningún pez es bípedo", es decir, dividirá esos conceptos mediante la negación ya que no convienen entre sí. Si, en cambio, reemplazamos el concepto "pez" por "tero", para que el juicio que formamos resulte verdadero, el intelecto deberá componerlos mediante la afirmación y decir: "todo tero es bípedo".

De lo dicho, podemos extraer dos conclusiones: la primera, que el juicio supone la simple aprehensión en tanto es un acto más complejo que depende de la existencia previa de conceptos en el intelecto, a los que también llamamos *términos*. La segunda, que el juicio, en cuanto obra del acto de juzgar o también llamado *juicio*, tiene como propiedad la *verdad* (o, en oposición, la falsedad). Es decir, un juicio puede ser verdadero o falso. Por esto, el próximo tema que estudiaremos será el difícil asunto de "la verdad".

El juicio es, en definitiva, el acto por el cual la inteligencia afirma o niega un concepto de otro con el fin de conocer cómo es la realidad, y por eso, en esta tarea, puede alcanzar la verdad (emitir un juicio verdadero) o no (emitir un juicio falso). Lo que determinará cuál de las dos posibilidades se logró es la REALIDAD: si lo que juzgamos se adecua a lo que la realidad es (si juzgamos que todo tero es bípedo y, efectivamente, no existe ningún tero que no sea –por naturaleza- bípedo), entonces nuestro juicio será verdadero; caso contrario, será falso.

Por todo lo dicho, para que una oración sea un *juicio o*, también llamado, *enunciación* debe ser una oración perfecta, es decir tener un sujeto y un predicado, y ser enunciativa porque sólo en este tipo de oraciones hay realmente una predicación de un término (el predicado) respecto de otro (el sujeto). En cambio, en las oraciones desiderativas (¡Deseo que vengas!), dubitativas (¿Vendrás?), exhortativas (¡Te ruego que vengas!), interrogativas (¿Vienes?) o exclamativas (¡Oh, vienes!) no hay predicación.

El razonamiento.

El tercer acto de nuestro intelecto, y el más complejo, es el razonamiento o acto de razonar. En este acto, el intelecto, que en esta instancia recibe más comúnmente el nombre de "**razón**", afirma una

proposición (nombre que reciben los juicios o enunciaciones cuando son parte de un razonamiento), que llamamos "conclusión", a partir de otras que funcionan como apoyo de ésta, que llamamos "premisas". El razonamiento o raciocinio es la obra del acto de razonar o razonamiento. Como vemos en estos dos actos más complejos de la inteligencia el "acto" y la "obra" pueden llevar el mismo nombre: juicio (tanto se dice del acto como de la obra que de él se sigue) y razonamiento (también tanto para el acto como para la obra). Aunque a la obra del razonamiento también se la llama raciocinio o silogismo.

Cuando en la definición de razonamiento decimos que la conclusión se afirma a partir de las premisas, queremos decir que la conclusión debe seguirse o deducirse de ellas, es decir, debe estar intrínsecamente relacionada con ellas, como el efecto lo está con su causa. Así, por ejemplo, si razono:

Todo tero es bípedo.
Todos los peces nadan.
Por lo tanto, todos los autos son artificiales,

no estaré razonando, propiamente (aunque la forma se asemeje), porque no hay entre las premisas y la conclusión (que es la oración encabezada por el "por lo tanto") ningún vínculo o *ilación*. Hay ilación cuando las proposiciones (oraciones perfectas y enunciativas) se relacionan entre sí causalmente: aquellas que aparecen primeras y llamamos premisas son causa de la que aparece en último lugar y llamamos conclusión. Por eso cuando alguien está diciendo cosas sin sentido, desordenadas o que nada tienen que ver unas con otras, solemos decir "lo que decís no tiene ninguna ilación".

Los razonamientos, a diferencia de los juicios, no son ni verdaderos ni falsos (eso lo serán los juicios que lo componen, pero no el razonamiento en sí mismo) sino correctos o incorrectos o también válidos o inválidos, según los juicios o proposiciones que lo componen tengan o no ilación entre sí. Por ejemplo, el siguiente es un razonamiento válido porque sus premisas son causa o apoyo de la conclusión, o sea, hay ilación:

Todos los bípedos por naturaleza caminan.
Todo tero por naturaleza es bípedo.
Por lo tanto, todos los teros por naturaleza caminan.

Razonamos para alcanzar la verdad en la conclusión (que es en sí un juicio), que es una verdad que no podemos alcanzar ni por conocimiento sensible ni por intuición intelectual (que es lo que sucede en la abstracción de la esencia en la simple aprehensión) sino sólo mediante un razonamiento. A esta verdad se la llama "verdad mediata" porque, precisamente, está mediada por las "premisas" de un razonamiento. Esa es la verdad que interesa a la Lógica y a la ciencia en general, porque es la que no podemos alcanzar de manera directa o natural, sino que necesitamos seguir un método de investigación o de razonamiento.

POTENCIA	ACTO	OBRA	OBJETO
↓	↓	↓	↓
Intelecto o Inteligencia	(2) Juicio	Juicio	Realidad en su esencia, pero de forma más compleja
Intelecto o "Razón"	(3) Razonamiento	Raciocionio o silogismo	Realidad en su esencia, pero en su forma más compleja (la verdad mediata)

Figura 29: El juicio y el razonamiento. Elaboración propia.

En conclusión, no es lo mismo intuir una esencia que razonar para alcanzar una verdad mediata. Por ese motivo, nuestra potencia recibe el nombre de *intelecto o inteligencia* en tanto nos permite intuir las esencias por la abstracción o simple aprehensión y de *razón* en tanto nos permite construir juicios y razonamientos para alcanzar la verdad mediata en la conclusión a partir de otras verdades ya conocidas (en las premisas). "Inteligir" viene del verbo latino *intellego* formado por la preposición *inter*, que significa "entre" y el verbo *lego*, que significa "leer", de ahí que la palabra signifique nuestra capacidad de "leer entre" líneas o entre pistas que nos da la realidad. Y "razón" (o su verbo respectivo, razonar) viene del

sustantivo *ratio* que nos remite al verbo *reor* que significa “juzgar” o “pensar”: primero debemos juzgar para pasando de un juicio a otro, poder razonar. A pesar de estas interesantes distinciones podemos usar sin más tanto un nombre como otro para referirnos en general a nuestra potencia de conocimiento espiritual.

* <u>El problema de la verdad.</u>

¿Qué es la verdad? ¿Existe? ¿La podemos alcanzar? Estas cuestiones han siempre ocupado no sólo a filósofos y científicos, sino a los seres humanos en general. Para poder dar respuesta, al menos aproximada, a estas preguntas debemos empezar distinguiendo las “partes” del acto de conocimiento intelectual y las propiedades que a cada uno le corresponde.

La **verdad (1)** se presenta (o no) en el juicio o segundo acto de conocimiento que realiza nuestra inteligencia. A la ausencia de verdad la llamamos falsedad. El acto de juicio será verdadero o falso según lo afirmado o negado en él resulte adecuado a la realidad o no. Esto es lo que se conoce como *teoría de la verdad como correspondencia* cuyo fundador es Aristóteles y que aún hoy sostiene el realismo aristotélico porque, justamente, la verdad es la correspondencia que hay entre el juicio y la realidad, entre el intelecto (del sujeto) que emite ese juicio y la realidad conocida (objeto). Por ejemplo, si emito el juicio “hoy es un día nublado” eso será verdadero en la medida que hoy el cielo presente nubes.

Todo conocimiento es, entonces, una relación entre un sujeto y un objeto. Ese sujeto cognoscente (el que conoce) en el caso del conocimiento intelectual no puede ser sino el ser humano. El sujeto podrá tener o no **certeza (2)** respecto del juicio que emite, es decir, sentirse seguro de eso que está diciendo o no (y entonces, dudar). Y a la vez todo acto de conocimiento es “de” algo, por eso dijimos ya que el conocimiento es *intencional* porque siempre es *sobre algo*. Ese *algo* es el objeto de conocimiento.

El objeto, por su parte, podrá presentarse a la potencia de conocimiento del sujeto con claridad o no. A esa total claridad (por ejemplo, la claridad con la que se presenta “el blanco de una pared blanca” al sujeto que la conoce) la llamamos **evidencia (3)**.

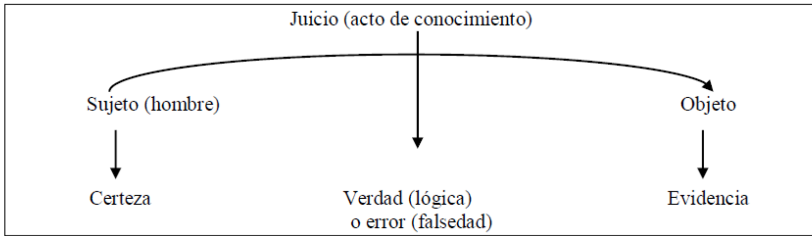


Figura 30: La relación de conocimiento y sus propiedades. Elaboración propia.

La verdad

Empecemos analizando qué es la **(1) verdad**. Ante todo, la verdad no es un ente o una sustancia, es decir, no es algo que subsiste, que existe separadamente (tal como ya hemos estudiado) sino que la hemos definido como una propiedad del juicio y toda *propiedad* es un accidente[28]. Y como todo accidente, la verdad existe *en otro*. Ese "otro" es, en este caso o un ente cualquiera o un juicio, esa obra que los seres humanos producimos con nuestro intelecto (ayudado, por supuesto, por los sentidos externos e internos). Cuando la verdad corresponde a un ente hablamos de ***verdad ontológica***[29], en cambio, cuando la verdad



Figura 31: Relación real de paternidad

[28] Toda propiedad es un accidente, pero no todo accidente es una propiedad, ya que, llamamos "propiedades" a aquellos accidentes que son propios de un determinado ente o tipos de entes. Por ejemplo, el tener trompa es una propiedad del elefante.

[29] "Ontológico" es aquello relativo al "ser" de un ente o de la realidad. En cambio, "lógico" es aquello relativo al "conocimiento" de un ente o de la realidad.

corresponde a un juicio hablamos de ***verdad lógica***.

Pero en uno y otro caso la verdad es un accidente, más específicamente es un accidente de relación y entre todas las relaciones posibles es una relación de adecuación. Ampliemos esto último: entre los nueve[30] distintos tipos de accidentes que puede tener una sustancia están los ya bien conocidos por nosotros como, por ejemplo, las cualidades (como el color, la forma, el aroma, etcétera), la cantidad (el tamaño, el peso, etcétera), la posición (sentado, parado, etcétera) y otro de ellos es la *relación*. El accidente de relación, a su vez, puede ser de distintos tipos porque hay relaciones reales, como la paternidad[31] (Juan es hijo de su padre y esa es una relación real fundada en la genética) y hay relaciones de razón, como la de "ser mayor" en los números (4 es mayor que 2)[32]. La verdad sería *un accidente propio (o propiedad) de relación real de adecuación* que tiene el juicio.

Siempre que hablamos de "relación" necesitamos de dos extremos (entes) que se estén relacionando (por ejemplo, el padre y el hijo, sin los cuales no hay "paternidad"). Así, si la relación real de adecuación se da entre un ente real y su creador (sea Dios, en el caso de un ente natural, o el carpintero en el caso de un ente artificial, como, por ejemplo, una mesa) que es otro ente real, estaremos ante una **(a)** ***verdad ontológica***. Esta verdad ontológica es la verdad de las cosas mismas, su auténtica esencia, su ser y la adecuación, en este caso, es entre el ente real (realidad) y el intelecto que la creó o construyó. Esta verdad reside en la cosa misma. Así, por ejemplo, si cocino una rica torta y al sacarla del horno responde a lo que mi intelecto "ideó" de ella, es decir, sale una torta maravillosa, podremos

---

[30] No los mencionamos todos porque no es necesario para nuestro estudio presente (además de los ejemplificados está el accidente de hábito, el de lugar, el de tiempo, el de acción y el de pasión).

[31] Sheep. [Figura 31] Recuperado de: https://institucionales.us.es/remimus/wp-content/uploads/2018/11/sheep-3562868_1280.jpg en febrero 2019.

[32] Esta última es, específicamente una relación de razón matemática y también las hay lógicas, las que se estudian propiamente en la Lógica, por ejemplo: Ave tiene más extensión que gorrión.

decir que es una "verdadera torta". Esa torta ¡vaya qué tiene verdad ontológica de torta! En cambio, si abro el horno y saco una bola de masa amorfa, diremos que eso no es una verdadera torta ni nada que se le parezca, ya que no hay "adecuación" entre lo que sale del horno y lo que habíamos ideado de esa torta en nuestro intelecto creador/productor.

En cambio, si la relación real de adecuación se da entre el intelecto de un sujeto o, para ser más exactos, entre el juicio (psíquico) que emite ese intelecto y un ente real, que sería el objeto conocido, estaremos ante una **(b)** ***verdad lógica***. La verdad lógica se define como la relación de adecuación de nuestras enunciaciones/juicios a la realidad. La "**adecuación del intelecto a la cosa"** según dice la fórmula más tradicional. Esta verdad reside en el intelecto y es la que nos interesa en el presente estudio acerca del conocimiento humano. Esta adecuación no significa que tengamos un conocimiento exhaustivo de la cosa u objeto ya que ningún conocimiento humano alcanza esa perfección[33]. Recordemos todo lo que hemos estudiado acerca de la imposibilidad del ser humano de alcanzar la sabiduría plena. Del mismo modo, es para nuestra natural potencia cognoscitiva imposible conocer la verdad total de ningún objeto. En todo conocimiento siempre algo nos permanece velado, misterioso, incognoscible y por eso nuestro natural afán de seguir investigando, de seguir ahondando en los conocimientos. Por lo dicho, no es necesario que un conocimiento sea exhaustivo para que sea verdadero.

---

[33] Millán Puelles nos señala que: "Si el entendimiento humano fuese perfecto tendría bastante para conocer las cosas y sus atributos con la "simple aprehensión", que le daría de una vez la posesión intelectual completa de cualquier entidad (…) Necesita, por tanto, nuestro entendimiento, además de la simple aprehensión, otra especie de operación cognoscitiva, merced a la cual le sea posible reunir o integrar los diversos aspectos que aisladamente ha ido percibiendo en sucesivas intelecciones parciales (…) Juzgar es, por tanto, lo mismo que sintetizar o relacionar conceptos objetivos: reunir mentalmente lo que entitativamente se halla unido" (1955, p. 115-116)

La certeza

Un conocimiento (un juicio) puede ser verdadero sin que el sujeto que lo emite lo sepa con seguridad. Por ejemplo, un alumno en un examen oral puede afirmar que "San Martín cruzó los Andes" sin estar para nada seguro de lo que dice. Para entender esto necesitamos ahora analizar la propiedad que le corresponde al sujeto de esta relación de conocimiento: la **(2) certeza**. La certeza se define como "el estado de firme adhesión (del intelecto) al juicio que se emite". Ahora bien, la certeza propiamente dicha es la que llamamos "certeza formal" y que consiste en estar seguros de lo que afirmamos (o negamos) en el juicio[34], pero con un buen fundamento en la realidad. Estos otros dos aspectos que acabamos de mencionar son, a su vez, la certeza subjetiva y la certeza objetiva.

La **(a) certeza subjetiva** es el estado subjetivo de firme adhesión de la mente a una tesis o juicio determinado. Ej.: Alguien que sostiene con certeza que "el átomo es indivisible"[35]. Puede haber certeza subjetiva sin verdad ya sea por ignorancia ya sea por obstinación.

Por su parte, la **(b) certeza objetiva** es la firme determinación del objeto en su esencia o su ser. Ej.: 2 + 2 = 4 o "los peces son capaces de nadar" es siempre así independientemente de que alguien pueda dudar de ello.

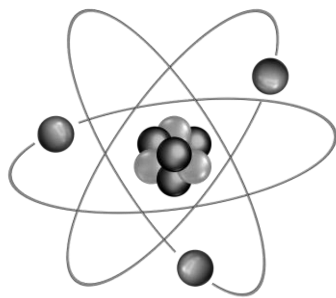


Figura 32: El átomo

Cuando estas dos se dan a la vez, es decir, el sujeto afirma con seguridad su juicio y la cosa real de la que se predica está, por su parte, firmemente determinada en la esencia que menciona ese juicio, se da la **(c)**

---

[34] Una aclaración que puede parecer de Perogrullo pero que nunca está de más: no confundir juicios afirmativos y negativos con juicios verdaderos o falsos. Una cosa es unir o dividir los conceptos en el juicio y otra que esa composición o división resulte verdadera o no en relación con la realidad.

[35] Átomo. [Figura 32] Recuperado de: Pixabay. Domino público.

certeza formal. Es decir, es la certeza subjetiva, objetivamente fundada. Por ejemplo, cuando el alumno afirma con total firmeza que "la tierra gira alrededor del sol" luego de haber estudiado. Por un lado, lo dice con firmeza o seguridad (certeza subjetiva), además la tierra, por su parte, efectivamente gira alrededor del sol, o sea, está firmemente determinada en esa esencia o forma de ser, y por ello, finalmente, se da en el sujeto no sólo una certeza subjetiva, sino una certeza formal, que es la que debemos pretender tener en nuestros actos de conocimientos. No conformarnos con la certeza subjetiva que puede estar en un juicio que no hemos fundado bien mediante pruebas obtenidas en la investigación, sino que es un juicio que decimos por costumbre o por repetición. Buscar, en cambio, que nuestros juicios "certeros" estén además objetivamente fundados, en la medida de los posible.



Figura 33: Certeza subjetiva del geocentrismo

No debemos confundir verdad con certeza, puesto que hay certezas erróneas, certezas que son, claro está, meramente subjetivas, como la seguridad que tenían los astrónomos, antes de Galileo[36], de que era el sol el que giraba alrededor de la tierra[37]. Estaban "seguros" pero era "falso". O la certeza que tiene un fanático respecto de sus ideas pero que se fundan en la tozudez y en ninguna certeza objetiva. Por otro lado, también hay que aclarar que el juicio que se emite con certeza se emite sin temor al error. Y, por último, que la certeza formal engendra verdad en el juicio ya que es una certeza objetivamente fundada en la evidencia del objeto.

No siempre logramos emitir nuestros juicios ni siquiera con certeza subjetiva. Pensemos en los pronósticos que hacen los hinchas

---

[36] La teoría heliocéntrica la propone Copérnico antes que Galileo pero no se la aceptan. Serán Galileo y Kepler, años más tarde quienes impongan la actual teoría astronómica.

[37]Catalunya Mon. [Figura 33] Recuperado de: http://www.intercat.cat/img/eines/catalunya_mon.png en febrero 2019.

de un equipo de fútbol antes de comenzar un torneo cuando tienen que emitir un juicio respecto de si ganarán o no sin fanatismo (si eso es posible en el caso del fútbol). Nuestro intelecto, antes de alcanzar la certeza acerca del conocimiento que emite en el juicio, pasa por otras **modalidades o grados de firmeza** no tan perfectos como la certeza.

El grado anterior a la certeza, es decir, el más próximo a ella, sin ser aún certeza, es la **(a) "opinión"**. En esta modalidad del intelecto hay un juicio, pero débil. Es decir, el sujeto admite que el juicio puede ser erróneo. Para ejemplo nos sirven casi todos los programas de televisión, especialmente los de actualidad y debate donde "todos opinan".

El anterior a la opinión es la **(b) "conjetura"**. En ella el intelecto no se atreve a emitir un juicio, pero tampoco está en la duda, que es el grado inferior siguiente. Es decir, está fuera de la duda, pero no tiene aún la suficiente seguridad como para emitir un juicio (ni siquiera débil como en la opinión). Hay una *tendencia* a emitir un juicio que será insuficiente todavía, como para llegar al acto en sí de juzgar. Los científicos conjeturan al plantear hipótesis. Las hipótesis, por esto, no son en cuanto tal "verdaderas" ni "falsas" sino que hay que probarlas para que, en ese proceso, alcancemos de ser posible la "certeza" y podamos transformarlas en juicios propiamente dichos (que serían las que conocemos como "leyes científicas"). Si bien las hipótesis tienen la forma de juicios (son enunciados afirmativos o negativos) no lo son propiamente en el sentido que el científico al plantearlas no está queriendo afirmar ni negar nada, sino que está "suponiendo" o "conjeturando". Por eso, no son verdaderas ni falsas hasta que no se pruebe. Y, a decir verdad, nunca se prueban verdaderas sino "probables" porque, justamente, nunca alcanzamos respecto de las verdades científicas certeza formal, a excepción de las matemáticas que no versan sobre el mundo real, en tanto no se nos presentan con "evidencia".

El grado previo a la conjetura es la **(c) "duda"**. El entendimiento no percibe una razón suficiente ni para afirmar ni para negar mediante el juicio. O bien percibe razones de igual peso para una u otra opción, es decir, para tesis opuestas. Alguien duda cuando no se atreve a afirmar que "todos los políticos son corruptos" pero

tampoco se atreve a negarlo. O cuando alguien encuentra razones tanto para afirmar que "todo lo que nos rodea es real" como para afirmar que "nada de lo que nos rodea es real". Por eso, en estos casos uno termina no afirmando ni negando: se suspende la emisión del juicio. La duda universal, propia de los escépticos, no puede ser real ya que todos tenemos, al menos, algunas mínimas certezas cotidianas, como que nos lavamos los dientes con el cepillo y no con la cuchara. En cambio, la duda parcial es indispensable para el avance de la ciencia e incluso para reforzar nuestras propias certezas. En eso consiste el "pensamiento crítico".

Por último, la modalidad o grado más alejado de la certeza es la **(d) "ignorancia"**. Es el otro extremo. En ella hay ausencia de todo conocimiento relativo a un objeto. Sólo es un mal (o "culpable") cuando se ignora lo que se debería conocer. Por ejemplo, un conductor que cuando le hacen una multa por mal estacionamiento alega ignorar la ley que así lo dispone. Esa es una "privación" que no corresponde que esté en él. Pero que un matemático ignore como operar un apéndice es una ignorancia no culpable porque no le corresponde ni nada lo obliga a conocer tal objeto. En la ignorancia, por supuesto, no hay juicio ya que se ignora absolutamente el objeto. El primer paso para vencerla o superarla será tener conciencia de la propia ignorancia.

La evidencia

Y sólo nos queda por analizar la propiedad que debe darse en el objeto. Ella es la **(3) evidencia**. La evidencia se define como **"la patente manifestación del ser al conocimiento"**. Un objeto es evidente cuando se manifiesta claramente. Diríamos hoy, cuando es "obvio". La evidencia engendra certeza formal y fundamenta auténticamente la verdad.

La evidencia puede ser de **distintos tipos**. La (a) evidencia inmediata es la perfecta, la que no requiere intermediarios, o sea, la que no está "mediada" por ningún razonamiento. Evidencia inmediata tenemos tanto en el nivel de conocimiento (a1) sensible

como en el nivel de conocimiento (a2) intelectual[38]. La evidencia inmediata sensible se da, por ejemplo, cuando la vista ve los colores. Es decir, el color se manifiesta al sujeto de conocimiento con evidencia (sensible) inmediata. Y la evidencia inmediata intelectual se da en el acto de la simple aprehensión, ya estudiado, como cuando, por ejemplo, conocemos los primeros principios (pensemos en el Principio de No Contradicción) por intuición intelectual o conocemos la esencia de un ente.

Luego encontramos la (b) evidencia mediata que es sólo de naturaleza intelectual. Esta es la evidencia propia de aquellos objetos cuyo conocimiento verdadero alcanzamos únicamente a través del razonamiento, es decir, esta evidencia mediata intelectual se da cuando demostramos cierta verdad (que será la *conclusión* del razonamiento) razonando a partir de otras verdades inmediatamente evidentes o ya demostradas (que funcionan como *premisas* de ese razonamiento). Ésta es la evidencia que pretende alcanzar en sus objetos la ciencia y por eso, en la investigación científica, utilizamos un método que consiste fundamentalmente en un razonamiento.

Un ejemplo de una evidencia mediata intelectual es cuando, asombrados del constante movimiento de mar, nos preguntamos por qué o cómo es que sucede y nos ponemos a investigar. De ese modo descubriremos que se debe no sólo al viento sino también a la mutua atracción que ejercen el sol y la luna respecto de la tierra y ésta respecto de aquellos, que hace que las aguas se acerquen o se alejen del centro de la tierra. Esta conclusión a la que llegamos es una evidencia que se nos presenta *mediatamente* porque debemos partir del conocimiento de otra verdad anterior que es la ley de gravitación universal. Es decir, nuestra conclusión es un juicio cuya evidencia se alcanza a través de un razonamiento cuyas premisas son ya conocidas

[38] "Que la naturaleza existe, sería ridículo intentar demostrarlo; pues es claro que hay cosas que son así, y demostrar lo que es claro por lo que es oscuro es propio de quienes son incapaces de distinguir lo que es cognoscible por sí mismo de lo que no lo es. Aunque es evidente que se puede experimentar tal confusión, pues un ciego de nacimiento podría ponerse a discurrir sobre los colores. Pero los que así proceden sólo discuten sobre palabras, sin pensar lo que dicen". Aristóteles, 1995,193a2.

por nosotros y, por ello, evidentes, como por ejemplo la ley mencionada o la primera ley de Newton según la cual "*una partícula quieta a no ser que se la empuje, no se moverá"* y hasta podemos partir de un primer principio evidente *inmediatamente* como es el principio metafísico de que "*todo lo que se mueve es movido por algo*". La "mediatez" consiste, precisamente, en que necesitamos de una verdad evidente anterior para llegar a este mueva evidencia y a esta nueva verdad.

Lo que acabamos de estudiar son los tipos de evidencia posibles, pero, además, al igual que sucedía en el caso de la certeza, no siempre el objeto se nos presenta con total claridad. Por lo que en un acto de conocimiento puede tal vez alcanzarse sólo alguno de sus **grados inferiores**.

El grado más próximo a la evidencia, pero sin serlo, es la **(a) "verosimilitud"**. Consiste en *ser semejante* a la verdad: *vero* (verdadero) - *simil* (semejante). Es muy cercano a la probabilidad, aunque más próximo a la evidencia. Cuando un objeto es verosímil engendra en el sujeto la opinión. Todavía no es evidente, aunque está muy próximo a serlo.

El siguiente grado de claridad es el de **(b) "probabilidad"**. Un objeto es probable cuando muestra razones fuertes a favor de una verdad, pero no bastan para excluir la hipótesis opuesta. Engendra en el sujeto también la opinión dando más posibilidades que la verosimilitud de que ese juicio débil (pero juicio al fin) sea erróneo. Y si el grado de probabilidad es bajo, entonces no engendra opinión sino conjetura.

La diferencia entre la probabilidad y la verosimilitud es porcentual: la verosimilitud es porcentualmente más cercana a la evidencia del objeto y la probabilidad, por su parte, más alejada. A su vez hay distintos grados de probabilidad, lo que hace que el mayor grado sea "verosímil", si es que podemos expresarlo así. Por eso la ciencia moderna (a excepción de las matemáticas) mediante su método científico lo que busca es alcanzar el mayor grado de probabilidad para que las leyes científicas siendo verosímiles puedan ser consideradas verdaderas al menos "por el momento": verdades provisorias (hasta que otra la reemplace o mejore). O sea, la ciencia no llega a verdades definitivas porque no hay evidencia por parte de

su objeto ni, por ende, logra certeza formal, tal como las hemos definido. Pero, a pesar de esto último, que la ciencia, o los científicos, no alcancen certeza formal, tampoco significa que tengan un conocimiento "de opinión" porque el conocimiento que ellos alcanzan respecto de sus objetos está fundado en un **método** riguroso, que les estipula, precisamente, los medios o caminos para fundamentar las teorías en la realidad empírica, y en un **sistema** de conocimiento, que implica revisar asiduamente esos resultados, con lo cual debemos decir que alcanzan una certeza que no llega a ser formal, propiamente hablando, en tanto no hay certeza objetiva, pero que tampoco es opinión. Es una certeza formal fundada en la verosimilitud y no en la evidencia, por lo tanto, menos firme.

Si el objeto Es	en el Sujeto hay	el juicio será
EVIDENTE	Certeza Formal	VERDADERO
VEROSIMIL	Certeza Subjetiva y ¿Formal? Opinión	¿?
PROBABLE	Opinión o Conjetura	¿?
POSIBLE	Duda	XXXXX
IMPOSIBLE	XXXXX	XXXXX

Figura 34: Verdad, certeza y evidencia. Elaboración propia.

El grado más lejano a la evidencia (en el otro extremo) es la **(c) "posibilidad"**. Decimos que un ente es posible cuando aún no existe, pero tiene la capacidad de llegar a ser. Por ejemplo, un auto que vuele es "posible". Para que algo sea posible no debe ser contradictorio (ser auto no es contradictorio con ser capaz de volar, en cambio, un círculo cuadrado ni existe –menos aún es evidente- ni podrá existir nunca porque es contradictorio en sí mismo) y deben existir actualmente o a futuro sus causas (los seres humanos capaces de crearlo). La posibilidad de un objeto lleva a la duda (en relación con la firmeza en el asentimiento del sujeto) y el juicio al que puede

dar lugar es de “mera posibilidad”, o sea, no es un juicio propiamente dicho, sino que se aclara que no hay claridad como para afirmar o negar.

Con lo visto hasta aquí, no hay lugar para confundir verdad con certeza o con evidencia. Son propiedades de tres elementos distintos que se dan en toda relación de conocimiento. Lo opuesto a la verdad del juicio es su ausencia: el error. Estudiemos un poco de qué se trata esto que tanto “tememos”.

El error o falsedad

En primer lugar, debemos dejar en claro que el error no es algo positivo (ni sustancia ni accidente de algo) a diferencia de la verdad (que es un *accidente* propio del juicio), sino que es “privación” o ausencia de verdad o perfección en el juicio. Como ya hemos señalado, no es lo mismo el error que la ignorancia: en la ignorancia no hay juicio, no se sabe y, por ello, mucho menos se afirma o se niega algo respecto de una cosa.

El error es un pre-juicio en el sentido de que es un juicio emitido sobre un objeto sin fundamento suficiente, es decir, sin suficiente conocimiento. El intelecto se apresura (por distintos motivos que veremos en el próximo apartado acerca de la voluntad, los apetitos sensitivos y las pasiones) a emitirlo sin tener la suficiente información y “claridad” (evidencia) al respecto. Pero no todo pre-juicio es necesariamente falso: puede llegar a ser verdadero por accidente. Al error lo hacen posible la ignorancia y la inconciencia: el conocimiento limitado e imperfecto (aunque perfectible) del hombre.

Para hablar con exactitud, el error **no tiene causa** porque no es “algo” ni, por lo tanto, existe en sí mismo y, por eso, no requiere ninguna de las cuatro causas del ser que vimos propone Aristóteles. Lo que no tiene ser menos aún tiene causa. Las causas siempre son de algo real, no de algo “ausente” o “no real” y el error es la ausencia o falta de una propiedad que un determinado juicio debiera tener y por eso podemos llamarlo pre-juicio.

Ahora bien, distinto es el “juicio erróneo”, ya que en cuanto es un acto (un juicio que carece de verdad, pero acto al fin), él sí tiene causa y esa causa es la voluntad que impele a la inteligencia a emitir

un juicio apresuradamente. Sólo en este aspecto el error "es voluntario" y no en otro, ya que <u>nunca se desea el error en sí mismo</u>. Nadie quiere equivocarse. Lo que se desea es emitir un juicio incluso sin evidencia. Lo que se busca en este último caso es poner fin a la duda, como el alumno que afirma saber para un examen a pesar que hay cosas que todavía no tiene claras para explicar; o bien dar rienda suelta a la soberbia o vanidad: demostrar que se sabe algo que, efectivamente, no se sabe, como sería el caso de un profesor cuestionado por un alumno en algún tema que desconoce pero su vanidad le impide reconocer su ignorancia y emite un juicio a pesar de ello. <u>El error se da por una precipitación en el juicio</u>.

<u>* La afectividad humana.</u>

Hemos estudiado toda la actividad de la inteligencia *teórica*: sus tres actos y la propiedad que tiene el juicio que ella produce; propiedad que incansablemente buscamos en nuestro conocimiento y que es la verdad. En vistas a alcanzar aquellas verdades más difíciles, vimos que, nuestra inteligencia construye razonamientos para llegar así a la verdad mediata. Vimos también la importancia de emitir nuestros juicios con certeza formal y que para ello necesitamos un apoyo objetivo que lo da, precisamente, la evidencia del objeto.

Ahora bien, así como vimos que en el nivel sensitivo el conocimiento no es suficiente para conservar la vida animal, sino que se precisaba la participación consecuente de los apetitos sensitivos; así tampoco será suficiente el conocimiento intelectual para la conservación de la vida humana, sino que será necesario también el apetito racional, propio de nuestro nivel de vida. Y, como ya dijimos, los apetitos son necesarios porque son los que nos llevan a actuar, a ir en busca de los bienes difíciles y a gozar de los placenteros, entre los cuales, están aquellos que hacen a nuestra conservación física. Pero como cada nivel de vida tiene su naturaleza propia, no le es suficiente a la sensitiva con las potencias vegetativas ni le será a la racional con las sensitivas. Es así como aparece en este nivel de vida el apetito racional o voluntad que es el apetito consecuente (que sigue) a nuestra inteligencia, para ser precisos, a nuestra inteligencia <u>práctica</u>.

La inteligencia práctica es la fase práctica de la actividad de la inteligencia. Primero *conoce para conocer*: momento contemplativo de la inteligencia, que llamamos teórica justamente porque no persigue ningún fin práctico o útil en sus tres actos de conocimiento. Pero, como de vivir se trata, aparece en ella, luego, esta fase de conocimiento de lo espiritualmente conveniente (recordemos la tarea que tenía la estimativa en el nivel sensitivo) o no para la vida humana tanto a nivel moral (elegir hacer una buena acción) como *a nivel técnico* (fabricar un instrumento para proveernos de alimentos en una época de sequía). Es esta inteligencia práctica la que acompaña a la voluntad en el acto libre. El acto libre es el acto propiamente humano, como veremos poco más adelante, ya que aquellos actos que no son libres no son actos humanos sino actos del hombre como una parte más de la naturaleza. Por ejemplo, un acto de digestión no es un *acto humano* sino un *acto del hombre*, ya que en ese acto el ser humano no se diferencia del resto de los animales que digieren. Ahora cuando un hombre elige ponerse una camisa a cuadros para ir al trabajo, es ese un acto humano porque es un acto libre.

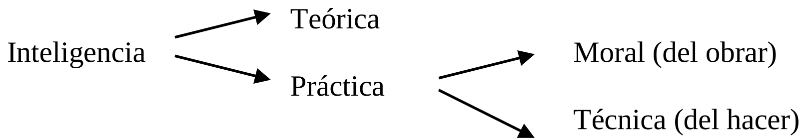


Figura 35: División de la inteligencia. Elaboración propia.

La voluntad y los apetitos sensibles.

Llamamos voluntad a la potencia apetitiva racional, o, dicho de otro modo, al apetito propiamente humano. Al igual que la inteligencia, esta potencia, por ser espiritual no es orgánica y por eso no reside, ni su acto se da, en ninguna parte de nuestro cuerpo. Si bien comúnmente solemos referirnos a ella como el "corazón" no está allí ubicada. No está en ningún "lado" de nosotros por ser de naturaleza espiritual.

Como el ser humano es una unión sustancial de cuerpo y alma espiritual, los actos voluntarios suelen ir acompañados de uno o algunos actos de los apetitos sensitivos ya estudiados (las pasiones) y por eso puede haber algún tipo de modificación física al momento de la ejecución del acto libre. Es imposible aislar en el acto libre humano lo que es netamente *espiritual volitivo* de lo que pertenece a los apetitos sensitivos, ya que ellos participan al igual que participa todo nuestro cuerpo en la ejecución del acto.

De cualquier forma, tratemos de imaginar un ejemplo lo más "netamente espiritual posible": el acto libre de estudiar algo que a uno le interesa saber sin ningún tipo de obligación o necesidad. En ese acto, donde hay un deseo espiritual de aprendizaje, puede darse, por ejemplo, una sudoración ante la emoción provocada por la pasión de la esperanza del apetito irascible que acompaña el esfuerzo; esperanza de alcanzar el descanso físico que se logrará luego de superar las dificultades presentes, es decir, cuando se finalice dicho proceso de actividad. Sin dudas, el apetito irascible no "sabe" que estamos estudiando filosofía (no "sabe" nada porque no es potencia cognoscitiva), por ejemplo, sólo recibe la presión que sobre él ejerce el concupiscible que quiere "gozar del descanso mental y físico", ya que el cerebro y los sentidos, no lo olvidemos, co-participan del estudio en cuestión junto con la inteligencia. Así de compleja es la vida humana. Pensemos que ni siquiera los bienes necesarios para nuestra subsistencia los obtenemos de manera tan simple (instintiva) como el animal. Y fue así como el hombre prehistórico ya diseñaba sus incipientes herramientas para la caza, la cosecha, etcétera. Nuestro instinto, esa unión de estimativa más apetitos sensitivos, no es suficiente porque en nosotros lo PROPIO es el ESPIRITU o la RACIONALIDAD. Esa naturaleza que nos permite conocer la esencia de las cosas pero que también nos hace mucho más trabajoso el vivir cotidiano porque conlleva la LIBERTAD. Por eso solemos asombrarnos ante el hornero que construye su nido sin mayor problema, el cervatillo que sobrevive en el bosque y las hormigas que diseñan gigantescos hormigueros. Nosotros por mucho menos hubiéramos perecido como especie de sólo contar con nuestra actividad instintiva. Para todo lo que hacemos necesitamos, nosotros,

la participación, ya eficiente ya deficiente, de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad.

El objeto propio de la voluntad es el BIEN ESPIRITUAL, no el bien sensible como era el objeto de los apetitos sensitivos. Un bien, ya dijimos, es un ente o un aspecto del ente que se nos presenta como bueno. Al hablar de un bien espiritual hacemos referencia a un *ente* o cosa o a algún *aspecto* suyo conocido por la inteligencia y que se presenta a la voluntad como BUENO, y que, por ello, es inmaterial, trascendente y universal. En todo lo real existe algo inmaterial, trascendente y universal: las esencias de las cosas. Es decir, que el objeto de la voluntad serán los bienes espirituales tanto los accidentes (por ejemplo, el honor o la amistad que se dan en las personas, etcétera) como las esencias de las cosas en tanto conocidas por el intelecto. Pero el que tiende a un objeto con su voluntad es el sujeto, o sea el hombre en su totalidad; tiende con su voluntad, y también con todas sus demás potencias, incluso las sensitivas. Por esto debemos aclarar que en los bienes que desea nuestra voluntad hay aspectos sensibles incluidos. Así es que, por ejemplo, el helado en sus aspectos sensibles, normalmente, se presenta como bien (sensible) a nuestro apetito sensitivo concupiscible; pero supongamos que el helado es considerado por alguien "en cuanto ente" o en su esencia, no en cuanto "frío, dulce, suave, etcétera"; en ese caso su "entidad", su "esencia" despertará el amor espiritual de la voluntad que lo considera un bien (espiritual) y ese acto de amor puede redundar en un acto "libre" de escritura de una oda al helado semejante a las que supo escribir Pablo Neruda, por ejemplo, a la cebolla:

Cebolla,
luminosa redoma,
pétalo a pétalo
se formó tu hermosura,
escamas de cristal te acrecentaron
y en el secreto de la tierra oscura
se redondeó tu vientre de rocío. (1992, p.41)

Quizás no sea lo más frecuente, pero podría pasar. La actividad artística y filosófica es exclusiva del hombre por este

motivo: porque no puede darse sin entrar en contacto con lo esencial de la realidad. Pensemos, si no, en un ejemplo algo más cotidiano: una madre ama espiritualmente a su hijo al mismo tiempo que su apetito concupiscible desea los abrazos que se brindan.

Como vemos, y como ya vimos en el caso del apetito sensitivo, **nunca se desea el mal, sino que siempre se tiende hacia un bien.** Lo que define o atrae al apetito es el bien[39]. Cuando decimos que alguien "elige mal" o "desea el mal", en realidad, no estamos analizando correctamente[40], ya que esa persona está eligiendo eso que decide hacer porque a ella le resulta bueno.

Un par de aclaraciones: (1) todo ente es bueno en cuanto existe (nada de lo que existe es "malo" en sí mismo), es decir, todo ente es un bien ontológico; (2) el apetito racional o voluntad siempre va a tender a un bien ontológico pero además esa persona va a tender a ese ente en cuanto es para ella un bien moral, es decir, en cuanto esa persona (a través de su voluntad) desea ese bien para ella y realiza un acto libre para alcanzarlo. Y acá está el problema: (3) no siempre un bien ontológico es un bien moral. Así, por ejemplo, el vino en sí mismo es un bien ontológico pero el consumo de ese vino puede ser un mal moral, o sea, no ser un bien moral. Lo mismo, la cama: es un bien ontológico; pero vivir echado las veinticuatro horas del día no es un bien moral para el sujeto que así vive por libre elección.

De este modo, **nuestra voluntad SIEMPRE tenderá a un BIEN espiritual y para ello es necesario que la inteligencia haya CONOCIDO** ese ente que representará un bien para mi voluntad. Como ya dijimos citando a San Agustín, "no se ama lo que no se conoce" y también lo expresa el refrán, "ojos que no ven, corazón que no siente", el cual en este caso sería "inteligencia que no conoce, voluntad que no tiende". Primero siempre actúa la potencia cognoscitiva, tanto en el nivel sensitivo como en el racional.

---

[39] Efectivamente, son dos conceptos que se definen mutuamente: el apetito es la tendencia a un bien y el bien es el ente que constituye el fin del apetito.

[40] De cualquier forma, el tema del mal es uno de los más difíciles, debatidos y aún hoy trabajado por muchos especialistas en Filosofía y esto porque son muchas las preguntas que nos surgen al respecto.

Tanto la **inteligencia** como la **voluntad** por ser potencias espirituales son **potencias infinitas**[41].

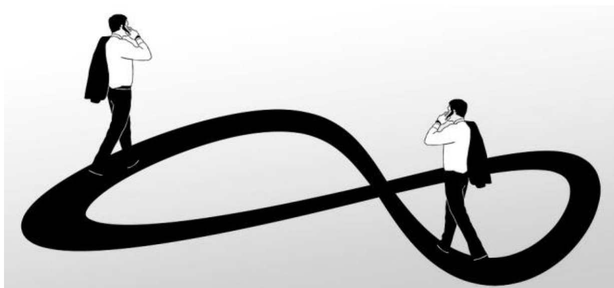


Figura 36: Infinito

¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que nunca se colman. Un perro vive sin más dentro del entorno que le es propio (su casa, su barrio, etcétera), pero el hombre, no vive "sin más". Por eso inventamos los barcos, los aviones, las naves espaciales que nos permiten explorar y conocer el mundo. Y sabemos que, aunque lo conociéramos todo, querríamos conocer más. Lo mismo nos pasa con la voluntad. Todos los bienes que se le presentan y que desea, gracias al acto previo de conocimiento de la inteligencia, no son suficientes (en el supuesto caso que pudiera obtenerlos todos y saciar su deseo) para colmarla.

Por eso la felicidad humana es inalcanzable plena o materialmente: porque siempre querremos más y nuevos bienes. Nuestras potencias espirituales son INFINITAS, mas todo en este mundo material al que pertenecemos es FINITO. Ese es el motivo. El único capaz de colmar nuestras potencias sería un ser infinito: Dios o la causa primera de todo lo real. Pero de ese ser, si bien deducimos su existencia a partir de la realidad misma por un método a posteriori (partimos de la experiencia y llegamos a suponer la causa necesaria de esas cosas que conocemos en la experiencia), no tenemos conocimiento directo y menos "posesión". Por eso, la felicidad humana es un ideal a perseguir tanto como la Sabiduría. Aristóteles dice que **la felicidad humana** consiste en el "acto más perfecto de nuestra potencia más perfecta", es decir, en el acto más perfecto de conocimiento, si ese nos fuera posible. Como somos finitos y,

---

[41] Paradoja [Figura 36]. Recuperado de: https://okdiario.com/img/2018/09/15/paradoja-655x368.jpg (septiembre 2018)

además, la materia (el cuerpo) nos compone sustancialmente no podemos realizar un acto perfecto de conocimiento, aunque así lo deseamos (deseamos poder conocer los secretos más profundos del universo, de la realidad, de la vida). Si pudiéramos, ese acto perfecto de conocimiento nos significaría la Sabiduría, la misma de la que hablábamos al comienzo de este estudio, y poseer la Sabiduría es, a su vez, el mayor bien espiritual para nuestra voluntad. Eso sería nuestra plena felicidad y goce de nuestra voluntad, nuestra plena perfección, pero no posible en esta existencia corpórea que tenemos. Dice Verneaux, citando a su vez a Santo Tomás de Aquino (S.T., I - II, 1, 6), que nuestra voluntad: "Sólo ama los bienes particulares en virtud de este amor fundamental que la lleva hacia el Bien y los ama en la medida en que estos presentan un reflejo, una participación de este Bien" (1970, p. 155).

Mientras ansiamos la Sabiduría y la Felicidad (ambas con mayúsculas) debemos ir realizando actos por la vida para comer, vestirnos y obtener los demás bienes físicos para la conservación de la vida, pero también para crecer, madurar, progresar y obtener los demás bienes necesarios para la vida propiamente humana y espiritual: porque *no sólo de pan vive el hombre*[42] sino que también necesitamos, nosotros, de otros bienes más perfectos que los materiales y también, por ello, más arduos de adquirir, como, por ejemplo, el honor, el amor, la realización personal, etcétera. Llevar una vida honrosa puede ser mucho más difícil para el ser humano que conseguir un plato de comida. Para conseguir el honor hay que realizar día a día muchos actos "buenos" o "virtuosos"[43]. Veamos en

[42] Evangelio de San Mateo 4, 4.

[43] No desarrollamos acá el tema de la "virtud" porque pertenece al estudio de la Ética, pero a fin de lograr una buena comprensión de los presentes temas brindamos su definición: una virtud es un *hábito operativo bueno*. Y un hábito es un accidente o forma accidental, más específicamente una cualidad que se adquiere tras la repetición de actos del mismo tipo. Y decimos que es un hábito *operativo* porque es una guía connaturalizada (que ya es parte de nosotros) en nuestro obrar. Así quien tiene la virtud de la paciencia no tiene que estar deliberando demasiado cómo obrar, sino que naturalmente obra pacientemente. La virtud es una segunda naturaleza que

qué consiste el *acto humano*, cuáles son sus características y fases, porqué puede llegar a ser "malo" y en qué consiste nuestra tan afamada *libertad*.

El acto libre. Fases.

Empezaremos analizando el acto humano libre. Como en todo análisis, señalaremos "partes" o "fases" en él (Verneaux, 1970).

FASES DEL ACTO LIBRE	
1° INTELIGENCIA: **Concepción** del objeto (bien)	Respecto del OBJETO
2° VOLUNTAD: **Complacencia o veleidad** en ese Bien (presentado por la inteligencia)	
3° INTELIGENCIA: **Examen** del objeto (bien)	Respecto del OBJETO
4° VOLUNTAD: **Intención** de conseguir ese Bien	
5° INTELIGENCIA: **Examen** de los medios	Respecto de los MEDIOS
6° VOLUNTAD: **Consentimiento** de esos medios propuestos por la Inteligencia	
7° INTELIGENCIA: **Deliberación** acerca del medio más conveniente	Respecto de los MEDIOS
8° VOLUNTAD: **Elección** o decisión libre del medio	
9° INTELIGENCIA: **Imperio** u ordenación de los pasos a seguir en el acto	Respecto del ACTO
10° VOLUNTAD: **Uso activo** u orden de ejecución del acto	
11° POTENCIAS: **Uso pasivo**. Llevan a cabo los actos necesarios.	
12° VOLUNTAD (la persona): **Disfrute** o *fruitio* del bien conseguido	

Figura 37: Fases del acto libre. Elaboración propia.

---

perfecciona la primera naturaleza, a saber, nuestra esencia. El hábito también puede ser malo. En este último caso, lo llamamos "vicio".

El comienzo de todo acto libre es la *concepción de un objeto* (esencia o forma de ser conocida) por parte de la inteligencia que resultará un "bien" para la voluntad. De esta forma es correcto afirmar que el primer paso en el acto libre corresponde a la inteligencia y el segundo a la voluntad.

La *veleidad* o complacencia es el movimiento inmediato y no deliberado que el objeto conocido por nuestra inteligencia y que resulta bueno a nuestra voluntad, despierta en ella. Pensemos, por ejemplo, en esa niña a quien le muestran una hermosa muñeca en una vidriera, su expresión sería muestra de su veleidad: ella diría "ahhhhh", suspirando. Por este motivo, en el diccionario "veleidoso" es sinónimo de "inconstante o mudable", porque este movimiento no es todavía un acto voluntario, el cual, como ya veremos, requerirá de energía y fuerza para llevarse a cabo, sino que es como un pre-acto, un paso previo al acto voluntario libre propiamente dicho, y por este motivo, la persona veleidosa es aquella que se ve movida por distintos bienes pero no elige ninguno, no realiza ningún acto libre que la defina por alguno de ellos. El veleidoso se complace en todo, pero no actúa para conseguir nada de eso que le complace.

La tercera fase del acto libre vuelve a corresponder a la inteligencia (como vemos las fases son una de la inteligencia seguida por otra de la voluntad y así sucesivamente) y es el *examen del objeto*. La inteligencia ahora se ocupará de conocer si ese objeto es posible o no de alcanzar y si ese objeto conviene al sujeto en la situación presente (algo semejante a la tarea que tenía la estimativa en el plano sensible, pero mucho más profundo porque ahora estamos en el plano espiritual, inmaterial). A esta fase le sigue la *intención* de alcanzar ese bien por parte de la voluntad, siempre y cuando el "veredicto" de nuestra inteligencia tras dicho examen sea que, efectivamente, ese objeto es posible y conveniente, ya que en caso de que la inteligencia considere que el objeto es imposible, el proceso finaliza acá y la voluntad queda en la simple veleidad sin lograr llevar a cabo su acto libre o de elección de ese objeto[44]. Volviendo al caso

[44] Es lo que le sucede al veleidoso cuya inteligencia no concibe ningún objeto como conveniente o posible, ya sea por debilidad (del intelecto en su

de la posibilidad y la consecuente intención, debemos aclarar, que, tal como sabemos de la experiencia, no es suficiente la intención de hacer algo bueno, sino que lo importante es el acto (que aún no se realizó). Por eso no termina acá el proceso. El refrán nos enseña que “el infierno está lleno de buenas intenciones” precisamente porque una voluntad que tiene una intención buena no alcanza a hacer el bien, sino que sólo “tiende a” él, pero sin realizarlo aún. La intención es de los medios más que del fin. Que la inteligencia presente el bien como posible despierta en la voluntad la intención de encontrar los *medios* que nos lleve a ese bien.

A continuación, en la quinta fase, y como consecuencia de la intención de la voluntad, la inteligencia *examinará* no ya el objeto sino *los medios* posibles para alcanzarlo. Evaluará si los hay, si hay más de uno y cuáles y cómo serían esos medios que hay que *atravesar* para alcanzar el objeto. En el caso que la inteligencia no encuentre ningún medio posible, finaliza el proceso y la voluntad vuelve y permanece en la veleidad o complacencia[45] no pudiendo avanzar hacia el acto voluntario. Volviendo a nuestro ejemplo de la muñeca en la vidriera, los medios para alcanzarla serían pedirles plata a sus padres o ponerse a cantar en la calle villancicos (especialmente si es la época de Navidad) para juntar monedas y poder comprarla. O si no, en caso de que la niña considere que no hay manera de que ella se haga con esa muñeca permanecerá en la vidriera en una fase de simple complacencia.

A la quinta fase le sigue un *consentimiento a esos medios* propuestos por la inteligencia, por parte de la voluntad. Puede pasar también que la voluntad no consienta los medios porque le resulten

---

acto) o por obnubilación por la participación desordenada de alguna de las pasiones (sensibles).

[45] Para salir de la veleidad no sólo es necesario que el objeto sea posible, según el examen de la inteligencia, sino también que haya y sean posibles los medios para alcanzarlo. Por ejemplo, lo que nos pasa a la mayoría de las personas respecto de “un millón de dólares”. Sólo nos complacemos en ellos porque no creemos posible el objeto en la medida que tampoco lo son los medios que concebimos para alcanzarlos (corrupción, herencia millonaria o mucho éxito laboral).

difíciles o desagradables y “no quiera actuar”. En este caso la voluntad se queda en la mera intención de encontrar en algún momento un medio adecuado para ella, sin seguir adelante con su acto libre aun pudiendo hacerlo. Es lo que llamamos una falta por “omisión”: tenía los medios para hacer el bien, pero no quiere hacerlo. NO debemos confundir el “no querer actuar”, que es el presente caso con el “querer no actuar” donde se estaría dando propiamente una elección (que es una fase que aún no vimos): por ejemplo, en el caso que alguien quiera (elija) no hablar mal de un ser querido (esta persona buscará los medios para “no actuar” pero lo hará deliberadamente, es decir, elegirá y se esforzará por no hablar mal).

Si nuestra inteligencia sólo encontrara un medio para alcanzar el fin, se saltea la séptima fase y la octava se lleva a cabo a la par de la sexta, es decir: no hay *deliberación de los medios* porque sólo hay uno y la voluntad elige ese medio o no, en cuyo último caso se queda nuevamente sólo con la intención. Pero supongamos que hay varios medios y no uno solo, entonces habrá que optar por uno por sobre los demás, a saber, el que sea más conveniente (más fácil, más efectivo, más rápido, etcétera). Por eso la fase séptima consiste en la deliberación de la inteligencia acerca de cuál medio es el más conveniente y lo presenta a la voluntad. Como vemos la “deliberación” es siempre acerca de los medios para alcanzar un fin, para poder elegir así, luego, el que la inteligencia “ve”, “entiende” como más conveniente, pero nunca se delibera acerca del fin, ya que el fin o bien simplemente nos “atrae”; la voluntad no requiere que la inteligencia delibere sobre bienes para sentirse atraída: el Bien atrae de por sí a nuestra voluntad en la medida que nuestra inteligencia lo conoce. A lo sumo algunos bienes nos atraen más que otros (y estos por motivos que vienen del lado del conocimiento -los conocemos más o menos profundamente- o del lado de la voluntad -está más o menos influida por las pasiones- o del lado del objeto -tiene más o menos perfección ontológica-) pero todos atraen.

La octava fase es la más importante ya que acá entra en juego la LIBERTAD de la voluntad. Es recién en este momento cuando la voluntad hace uso de su **propiedad** que es la libertad. La libertad se la define como la posibilidad de elegir entre bienes finitos; la

posibilidad de elegir el mayor bien entre varios, aunque esto no siempre suceda así ya que muchas veces, por el contrario, elegimos lo que menos nos conviene, lo menos bueno. Pero, si vamos a hablar con mayor exactitud, la libertad es la propiedad (cualidad o accidente propio) de nuestra voluntad de elegir el *mejor medio* para alcanzar el mayor bien que es aquel al que estamos tendiendo desde la fase de la "intención" (in tendere = tender hacia). Acá entra en juego la famosa frase "el fin no justifica los medios". Justamente, la deliberación de la inteligencia debe iluminar cuál es el medio adecuado y la voluntad *elegir* o decidir cuál es ese "mejor" medio para alcanzar el fin. Porque para que el acto libre sea realmente bueno, es decir, que no sólo alcance el fin que nos propusimos, sino que lo alcance en buena forma, es decir, que todo el acto resulte bueno, el medio utilizado para alcanzar ese bien debe también ser, a su vez, adecuado. Recordemos que Robin Hood perseguía un bien, que era ayudar a los pobres, mas el medio que eligió para hacerlo era malo (inadecuado) porque consistía en robarle a los ricos. Como "robar" es en sí mismo malo, ese medio hace a todo el acto de Robin Hood un acto malo porque "el fin no justifica un medio malo para alcanzarlo". Estas dos fases son muy importantes por eso y porque hacemos uso de la libertad que es, sin dudas, la propiedad humana más importante después de nuestra inteligencia. La elección libre es en relación con el medio que consideramos mejor para alcanzar nuestro fin. Es elegir "lo que" voy a hacer para obtener el bien. En ética se lo llama "objeto" del acto, eso que hago efectivamente. Y para que el acto libre resulte bueno tienen que ser buenos tanto el objeto, como el fin como también las circunstancias. Es decir, elegir el mejor medio para esta circunstancia dada. Porque si el mejor medio para, por ejemplo, comprarme una casa más grande (objeto) es estar fuera de casa más horas trabajando, pero tengo un bebé recién nacido, las circunstancias no serían buenas porque implicaría dejarlo solo mucho tiempo y, claramente, es más "bueno" cuidar de un hijo que una casa más grande. Por ello, si eligiera estar más horas fuera trabajando el acto sería malo porque, aunque trabajar y tener una casa más grande es bueno, no son buenas las circunstancias, y basta con que uno solo de los tres elementos no sea bueno para que el acto libre también deje de serlo.

Para finalizar, y retomando el análisis de las fases, una vez que la voluntad eligió el medio a utilizar para alcanzar el fin, es la inteligencia la que ordenará (pondrá en orden) a todas las potencias que participarán en dicho acto y esto recibe el nombre de "*imperio*". Por ejemplo, si el medio elegido por la voluntad para alcanzar el bien del honor es salvar vidas humanas en una situación de catástrofe natural, la inteligencia imperará sobre las potencias de conocimiento sensibles (vista, oído, tacto), sobre los apetitos sensitivos, especialmente el irascible que tendrá que tener audacia para superar los obstáculos que se presenten y sobre las potencias locomotoras (músculos, piernas, etcétera) indicando quiénes participan, cómo y cuándo. La décima fase que corresponde a la voluntad es la *orden activa o uso activo* de la voluntad, como si ella, finalmente, dijera: "¡manos a la obra! ¡en marcha! ¡hagámoslo!" y ahí es cuando comienza la ejecución del acto.

La fase onceava no pertenece ni a la inteligencia ni a la voluntad propiamente, sino que corresponde a todas esas potencias que llevarán a cabo el acto y que fueron "ordenadas" por la inteligencia y puestas en marcha por la voluntad en las dos fases previas. A esto se lo llama "*uso pasivo*" ya que no son las potencias las que actúan por sí mismas sino imperadas y puestas en acción por la inteligencia y la voluntad y, en este sentido, son "pasivas", aún cuando son activas con relación a las acciones que llevan a cabo para alcanzar el bien.

El acto libre humano termina en la fase doceava cuando, en caso de haber logrado alcanzar el bien (mayor), se produce el disfrute del sujeto entero, no sólo de su voluntad quien, por supuesto, goza por definición de su bien, sino de todo el ser del hombre ya que las potencias, en definitiva, son del sujeto. Y en caso de no lograr el bien mayor, sino que tal vez ese bien resulta no ser "tan" bueno como creíamos se produce el dolor u odio (espiritual), la culpa, la responsabilidad ante las consecuencias que ese acto pueda acarrear.

De todo lo dicho, debemos tener bien en claro que no es lo mismo veleidad o complacencia que intención, ni es lo mismo intención que elección o decisión libre.

Por otro lado, como vemos las potencias del sujeto pueden actuar ordenadas por las potencias superiores de la inteligencia y la

voluntad, y esto constituye un acto deliberado y libre, propiamente humano, a diferencia de cuando nuestras potencias se mueven por sí mismas espontáneamente. Por ejemplo, cuando en el colectivo movemos las piernas sin darnos cuenta (acto del hombre) no es lo mismo que cuando movemos las piernas para entrenar para una maratón en busca del bien del triunfo o del logro no sólo físico sino también espiritual (acto humano).

Y, por último, es importante entender la intrínseca relación que hay entre "fin" (el bien) y el "medio". El bien que en un principio es nuestro "fin" a alcanzar puede transformarse a medida que se lleva a cabo el acto en "medio" para otro bien mayor que ahora se posiciona como "fin". Por ejemplo, mi fin es alcanzar el bien de ayudar a una persona a comprar los útiles escolares para su hijo. Para eso elijo el medio de cocinar budines y venderlos en una feria del plato. Ese medio puede transformarse en "fin" si tal vez haciéndolo descubro que me encanta la repostería, entonces me propongo como "fin" hacer budines profesionalmente, para lo cual elijo el "medio" de hacer la carrera de repostería. Y así la vida humana es un encadenamiento de medios y fines o, como también los llamamos, de "fines intermedios" siempre teniendo como faro el Bien Absoluto o Felicidad humana, que aún sabiendo que nos es imposible alcanzarlo definitivamente en esta vida, lo perseguimos "mediante" todos los otros fines intermedios que vamos eligiendo en nuestra vida moral.

La voluntad y las pasiones.

Nos resta considerar la relación que se establece entre la voluntad o apetito racional, y por ende superior a los apetitos sensitivos, y las pasiones o actos de estos últimos. Este es un tema que tiene una larga historia. Es claro que en el hombre las pasiones juegan un papel fundamental y, a veces, pueden llevarnos a elegir mal. Una persona "apasionada" es aquella que sucumbe fácilmente a la acción del apetito concupiscible en busca de bienes placenteros o, dicho de otra forma, es una persona donde los apetitos sensitivos tienen pre-eminencia sobre la voluntad, que en este caso se encuentra ciertamente debilitada. Por este motivo, es que históricamente muchas veces se intentó negar, sofocar o reprimir los apetitos

sensitivos y sus consecuentes pasiones. Y esto es un grave error. Ya que, si bien, hay casos en los cuales estos apetitos se pueden volver más poderosos que la voluntad, llevando al hombre a elegir mal y, por ende, hacia su infelicidad, juegan un rol fundamental en nuestra vida.

Los apetitos sensitivos son las potencias que nos proveen la energía necesaria para llevar a cabo nuestros actos libres. Por este motivo, la relación que debe haber entre estos y el apetito racional es de cooperación. La voluntad es quien debe regir, ordenar, gobernar a los apetitos sensitivos e inferiores a ella a fin de que tiendan hacia los aspectos sensibles del bien espiritual que ella desea y que la ayuden en conseguir ese bien. Si, en cambio, se da una lucha entre el nivel apetitivo racional y el sensible el hombre se divide en su interior, deseando voluntariamente algo que no puede alcanzar por debilidad, debilidad que lo deja al amparo de sus apetitos sensitivos. Por ejemplo: una joven que quiere rendir el último examen para recibirse y sucumbe a la tendencia de su apetito concupiscible de dormir todo el fin de semana porque está lluvioso. O un joven que quiere ser jugador profesional de fútbol y en vez de ir a entrenar se queda en su casa relajado jugando a los juegos en línea.

Las pasiones pueden ejercer una influencia negativa en el sujeto al momento de decidir en un acto libre de tres maneras: **(a)** la pasión modifica nuestra estimación acerca del bien (pasos tercero y cuarto del acto libre); **(b)** la pasión nos distrae y pasamos a considerar del objeto sólo aquellos aspectos que complacen a nuestro apetito sensitivo y **(c)** la pasión obliga a la voluntad a elegir determinado objeto usando a la imaginación que presenta una imagen (del objeto que la pasión desea) más vivamente a la inteligencia, que otras más convenientes, y como la inteligencia conoce en base a las imágenes propondrá a la voluntad un bien en base a esa imagen.

Veamos ejemplos de cada caso. En el primero, nuestra pasión modifica la estimación acerca del bien que la voluntad elige, cuando estamos encolerizados y decidimos que vamos a decir todo lo que se nos cruce por la cabeza, sin diferenciar lo adecuado de lo inadecuado. En ese caso, a pesar de ser una persona educada, decimos improperios porque estamos bajo la influencia de la cólera que arrastra a nuestra voluntad a decidir decir lo que sea, lo cual no

haríamos sino estuviéramos enojados. Sin la pasión de la cólera, nuestra inteligencia consideraría que ese bien (decir lo que queramos de cualquier forma) no es conveniente y la voluntad no tendería hacia él (no habría intención de alcanzarlo).

En el segundo caso, la pasión nos distrae, por ejemplo, cuando estamos estudiando y nos quedamos más tiempo mirando los dibujos del texto o los colores que usamos para subrayar que el tiempo que invertimos en comprender el tema. Tendemos hacia un bien menor (las ilustraciones respecto de lo que estamos estudiando) por distracción.

Y, por último, la pasión obliga a la voluntad a elegir un bien menor que es placentero para el apetito concupiscible usando a la imaginación que le presentará a nuestra inteligencia la imagen del objeto deseado por él, con más vivacidad que la imagen del objeto más conveniente para nuestra voluntad (y, por ende, para nuestra vida), como cuando, por ejemplo, decidimos comprarnos "ese vestido" en vez de seguir ahorrando plata para las vacaciones. En ese momento la imagen del vestido se nos presentó con mucha más vivacidad que la de las vacaciones. Y fue así como la inteligencia le presentó a la voluntad el bien del vestido y en un segundo plano y muy sesgado la imagen de las vacaciones.

Por su parte, la voluntad debe **(a)** gobernar a las pasiones políticamente y no despóticamente ya que las pasiones (o más propiamente los apetitos sensitivos) no son sus esclavas, sino que tienen independencia de la voluntad y hasta incluso pueden resistírsele. Por esto es la voluntad la que debe utilizarlas, pero sin sofocarlas o callarlas. Así, por ejemplo, si mi voluntad decide tender a un título universitario como bien y el medio para alcanzarlo es trabajar para pagarme los estudios necesitaré mucho del apetito irascible y sus pasiones de esperanza y de audacia pero para lograr ese "acompañamiento" la voluntad no deberá sofocar al apetito concupiscible sino, por el contrario, complacerlo ordenadamente (tampoco darle demasiada rienda suelta porque no me permitirá luchar contra las dificultades que se presenten al conducir toda la energía hacia el goce de bienes fáciles placenteros). En segundo lugar, la voluntad **(b)** puede apartar el pensamiento de las imágenes que propone la pasión, como cuando nos enojamos con alguien y el

apetito concupiscible provoca que en nuestra imaginación se reactiven imágenes de otras situaciones que también nos hicieron enojar con esa persona y la voluntad aparta al pensamiento de dichas imágenes y lo pone a pensar en otras cuestiones para disminuir el enojo, el odio, el malestar, etcétera. Por último, la voluntad también **(c)** ordena acciones físicas que alejen de las imágenes propuestas por la pasión como cuando estamos a dieta y se activan en nuestra imaginación (a causa de las pasiones del apetito concupiscible) las imágenes de comidas deliciosas, la voluntad puede ordenar salir a caminar o realizar alguna actividad que aparte el pensamiento de esas imágenes que aportan el sentido interno.

Y también puede la voluntad mediante los mismos procedimientos suscitar la pasión (cuando es deficiente) en vez de acallarla (cuando es excesiva). Por ejemplo, cuando un domingo a la tarde estamos desganados y sabemos que tenemos que estudiar (bien de la voluntad) y entonces suscita que pensemos en la alegría que produce aprobar la materia o tener el verano libre de responsabilidades a fin de provocar la pasión de la "esperanza", entre otras, y ponernos a estudiar.

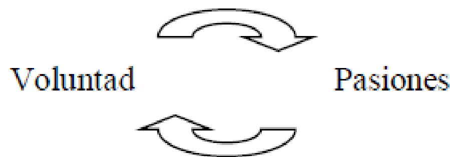


Figura 38: Relación mutua de la voluntad y las pasiones. Elaboración propia.

<u>La libertad y sus límites</u>

Mucho se habla de la libertad, pero ¿qué es la libertad? La libertad tampoco es una sustancia, como ya vimos que no lo era la verdad ni el error, ni la certeza. La libertad también es un accidente; sólo que en este caso es un accidente de algunos actos de la voluntad. Es decir, es un accidente de *tercer grado* (es accidente de un

accidente de otro accidente del ser humano -ver figura 39-) que se da en el acto de la potencia apetitiva racional *en algunos casos*.

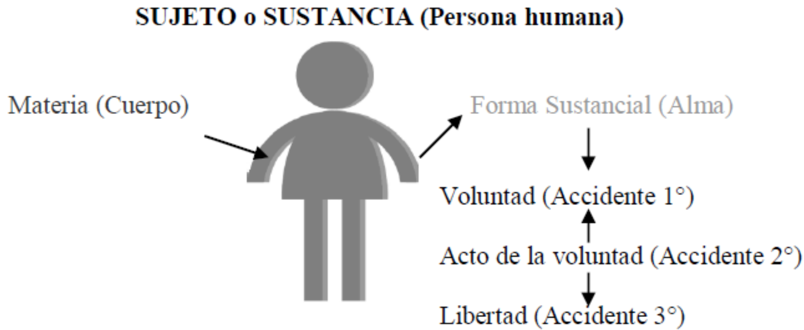


Figura 39: La libertad. Elaboración propia.

¿La libertad es absoluta?, tal como solemos creer o sostener. No. La voluntad humana es libre para elegir entre bienes finitos, pero no es libre de elegir el bien, es decir, necesariamente elige entre bienes, necesariamente elige un bien. Nunca puede elegir un mal. Con lo cual no es absoluta, al menos ya hemos encontrado su primer límite, aunque no el único ya que hay más límites para nuestra libertad, tal como veremos a continuación.

Hay dos formas de libertad (Verneaux, 1970): la primera es la libertad de actuar, que es una libertad exterior; y la segunda, más interior, la libertad de querer.

Analicemos la **(1) libertad de actuar**. Esta es una libertad netamente exterior porque consiste en no tener ninguna coacción[46] externa ni obligación por parte de una fuerza superior que impida la ejecución del acto libre. Podemos decir que es como el primer y más básico nivel de libertad no suficiente para que el hombre sea efectivamente *libre*. ¿Por qué? Porque para ser libres necesitamos

[46] Coacción: 1. f. Fuerza o violencia que se hace a alguien para obligarlo a que diga o ejecute algo. 2. f. Der. Poder legítimo del derecho para imponer su cumplimiento o prevalecer sobre su infracción. Fuente: http://dle.rae.es/?id=9Vgh8Tq|9VgmpJG

actuar, es decir, llevar a cabo *el acto libre* (con sus doce pasos, o al menos con sus once pasos, es decir, llevar a cabo todo para obtener el bien, aunque pueda suceder que no lo alcancemos por factores externos) y esta forma de libertad sólo nos asegura no tener ninguna atadura o límite externo para poder hacerlo. Ahora, de "poder" hacerlo a que "queramos" hacerlo hay un paso más que es la otra forma de libertad, la *libertad de querer*.

Esta "libertad de actuar" está presente tanto en los actos voluntarios (de los que estamos tratando) como en los involuntarios. Y en relación con estos últimos, tanto en los actos involuntarios pasionales (movidos por la pasión) como en los actos involuntarios automáticos (como la digestión), reflejos (como el parpadear) y los hábitos (como el vicio del fumar que hace que el sujeto encienda un cigarrillo tras otro sin siquiera darse cuenta). Es haciendo referencia a este tipo de libertad tan genérica que hablamos a veces de un "estacionamiento libre", precisamente porque ninguna ley coarta el estacionar ahí, o el "vuelo libre de un pájaro", expresión con la que no queremos decir que, efectivamente, es el pájaro (animal irracional) libre de elegir si volar o no, sino que queremos significar que no tiene ninguna coacción exterior, como por ejemplo, podría ser estar encerrado en una jaula pequeña.

Esta forma de libertad referida, específicamente, al acto voluntario humano, para el cual es indispensable y condición *sine qua non*[47] para poder llevarlo a cabo, podemos clasificarla en:

(a) libertad física: consiste en que nada "físico" nos imposibilite la acción; por ejemplo, no puedo salir de mi casa porque se me rompió la cerradura o no puedo ir de compras porque estoy preso o atado a una pared, en esos casos la cerradura o las ataduras no permiten que tenga libertad física;

(b) libertad política: es la que gozan todos los miembros de un estado con relación a la participación en la vida pública y sólo se ve impedida en caso de dictadura o tiranía (donde los ciudadanos pierden dicha "libertad política);

(c) libertad civil: consiste en la posibilidad de realizar todo aquello que sea acorde a la ley, caso contrario intervendrá de la

[47] Traducción: "sin lo/la cual no".

fuerza pública y se aplicará la pena respectiva; por ejemplo, la libertad de proclamar a cual partido alguien pertenece, que todos los ciudadanos tienen siempre, excepto durante la "veda electoral" que ese lapso de tiempo previo a los comicios donde rigen prohibiciones acerca de la propaganda o la libertad que tenemos de circular por la calle excepto cuando el semáforo está en rojo;

(d) libertad moral: consiste en la posibilidad de hacer todo aquello que la ley moral permite o, por la negativa, en no ser limitado en mi accionar por una "obligación" moral. Por ejemplo, ir a tomar un helado cuando no tengo ninguna obligación moral. Ahora, en caso de haber un accidente y alguien en estado de peligro de muerte es mi obligación moral ayudarlo en vez de ir a tomar un helado. En este último caso no gozo de libertad moral para tomar un helado. Este tipo de libertad de actuar es la que limita incluso a los actos voluntarios humanos netamente interiores como es el *pensamiento*. Un acto libre de pensamiento no puede estar coaccionado ni por la ley ni por la política ni por lo físico, pero sí lo está por la ley moral. Eso es lo que impide que pensemos en ciertas cosas al sentirnos coartados por la ley moral. Por ejemplo, no está bien pensar en la muerte de una persona y eso puede impedir que hagamos ese acto. Podríamos decir que es la más interior de las formas de la libertad exterior.

Como podemos notar a partir de los ejemplos brindados, el criterio de clasificación es el tipo de coacción del cual el sujeto está "libre" o el tipo de coacción que no está presente en un determinado momento y circunstancia: coacción física, política, civil y moral. De las cuatro la principal es la física porque cuando tenemos la física podemos franquear la coacción política si la hubiere, la civil (o legal) y la moral. Es decir, en la medida que un sujeto no está preso (libertad física) puede oponerse a una coacción política (de un tirano) o a la coacción civil de una ley (y cruzar el semáforo en rojo) e incluso a la coacción moral (irse a tomar el helado aún sabiendo que alguien lo necesita para salvar su vida). Esto, ciertamente, no quiere decir que este sujeto se libre de las consecuencias políticas, civiles y morales que esa violación al límite exterior pudiera acarrearle. Y en relación con los actos voluntarios libres internos, como explicamos en el punto respectivo, la única que contaría es la libertad moral porque en ellos no hay libertad física alguna necesaria (puedo dar

lugar a malos pensamientos aún estando preso o atado con cadenas a una pared).

Si bien la libertad de actuar está directamente relacionada con el poder ejecutar el acto, es decir, el poder llevarlo a cabo, es importante para la libertad interior del querer (que estudiaremos a continuación) porque muchas veces pasa que dejamos de querer aquello que tenemos prohibido hacer: ante la ausencia, por ejemplo, de libertad política, el esclavo deja de querer su autonomía ante la repetida experiencia de que la misma es imposible o ante una ley que impide que trabajemos seis horas diarias nada más dejamos de querer lograrlo porque nos resulta imposible de lograr (pensamos “qué lindo sería” pero al ser concebido como irreal o imposible la inteligencia no lo presenta como un bien “posible” a la voluntad y quedamos en la veleidad). Asimismo, la falta de libertad de actuar muchas veces hace que hagamos algo que no “queríamos” pero a lo que fuimos obligados. Por ejemplo, alguien no “quiere” la guerra, pero está obligado a pagar un impuesto para sostenerla so pena de que le embarguen su casa, es decir, tiene libertad de querer (no quiere la guerra) pero no tiene libertad de actuar (no pude no colaborar con la guerra).

Analicemos ahora la **(2) libertad de querer**. Esta sí es una libertad interior y más propia que la anterior y consiste en poder elegir, poder decidir qué hacer, es decir, qué acto llevar a cabo. Es un accidente del acto de la voluntad.

La voluntad (o su acto) no está *predeterminada*, es decir, determinada a elegir un bien específico. Por ejemplo, mi voluntad no está predeterminada a elegir leer un libro de Sartre. Esto no quiere decir que está *indeterminada* ya que toda voluntad está, en un primer momento, *determinada al Bien* lo que hace que no esté absolutamente indeterminada y, en un segundo momento, ella se *determina libremente* hacia un Bien específico. Por esto, a la libertad de querer se la llama también **libre arbitrio** porque es la voluntad la que arbitra qué quiere haciendo uso de la libertad.

Esta libertad de querer o libre arbitrio, tiene a su vez dos formas de darse: la libertad de ejercicio y la libertad de especificación.

(a) Libertad de ejercicio: esta primera forma de la libertad de querer llamada libertad de ejercicio puede darse sin la segunda, a saber, la libertad de especificación, pero no viceversa. La libertad de ejercicio consiste, precisamente, en decidir si actuar o no. En algunos casos uno sólo puede decidir si actuar, pero no puede decidir cómo actuar. Es en estos últimos casos en los que sólo hay libertad de ejercicio y corresponde a lo que estudiamos en el acto voluntario cuando decíamos que, a veces, no hay varios posibles medios para alcanzar el Bien sino uno sólo. Por esto, en esos casos la elección libre de la voluntad sólo consiste en si actúa o no pero no en cómo o de qué manera. Por ejemplo: sufro de claustrofobia y estoy en un colectivo con aire acondicionado y, por ello, con las ventanas de paño fijo; el Bien es bajarme del colectivo. En este caso mi voluntad sólo puede elegir entre bajar o no (libertad de ejercicio) pero no entre si bajar por la puerta o bajar por la ventana (ya que están selladas). Sólo podré bajar por la puerta (no hay libertad de especificación).

(b) Libertad de especificación: esta segunda forma de la libertad de querer, entonces como ya dijimos, no puede darse sin que antes hayamos decidido actuar (es decir, sin que antes se de la libertad de ejercicio). La libertad de especificación consiste en elegir el medio para esa acción, es decir en elegir o decidir si hago esto o aquello otro. Sería lo que corresponde al octavo paso del acto libre donde vimos que la voluntad elige "libremente" uno de los medios propuestos por la inteligencia para alcanzar el Bien. Por ejemplo: el Bien es festejar mi cumpleaños. En este caso, se da, además de la libertad física y moral de actuar, la libertad de querer de ejercicio (decido festejar) y la de especificación, en tanto elegiré si festejar en casa o en un salón de fiestas, por ejemplo.

Recapitulando: habíamos ya dicho que **nuestra libertad no es absoluta** en primer lugar **(1)** debido a nuestra naturaleza que es por sí misma limitada (no sólo por la corporeidad sino también por la específica forma de ser que nos ha tocado) y por lo tanto nada "absoluto" o "ilimitado" puede darse en acto en nosotros[48], eso es

---

[48] Por esto, cuando antes hablamos de la "infinitud" de las potencias espirituales del hombre nos referíamos a que no tienen el límite propio de la materia (porque son espirituales), la cual haría que pudieran llenarse o

exclusivo del Ser Absoluto. En segundo lugar, **(2)** no es absoluta porque estamos determinados a elegir entre "bienes" o, dicho de otra forma, la voluntad, mediante su libertad de ejercicio, elige siempre entre cosas que se le presentan como "buenas". El fin del acto voluntario es siempre un bien. Por esto, "bien" y "fin" son convertibles entre sí referidos a la voluntad: todo bien es un fin y todo fin es un bien. No podemos elegir entre "hacer algo hacia un bien" o "hacer algo hacia un mal". Este es el límite propio de esa forma de libertad.

Estos ya son dos límites de nuestra libertad contra quienes la proclaman absoluta e ilimitada. Ahora bien, ambos límites están relacionados entre sí, porque si no fuéramos limitados podríamos conocer intuitivamente (mediante Simple Aprehensión) al Ser Absoluto o, en términos aristotélicos, al Acto Primero de Ser (Dios) en su propio ser[49] y en ese caso nuestra libertad no consistiría en elegir "entre bienes finitos" sino que tan sólo consistiría en elegir el Bien, lo cual necesariamente sucedería. Nuestra voluntad se sentiría atraída absolutamente por ese Bien/Ser absoluto conocido. Nuestra *libertad de ejercicio*, en ese supuesto caso, no tendría "opción" entre actuar o no y nuestra *libertad de especificación* no tendría opción entre cuál bien elegir: simplemente nuestra voluntad amaría al Bien Absoluto con necesidad.

Como esto no sucede porque somos finitos, limitados, es que a través de nuestros actos voluntarios elegimos entre distintos bienes finitos, intentando elegir el que, entre ellos, es el mayor bien, sin que ninguno ni siquiera unos muchos de ellos logren saciar a nuestra voluntad.

---

colmarse (como una botella tiene un límite de contenido): las *con-fin-aría* a un límite. Pero no implica esto afirmar que sean infinitas "en acto" puesto que nunca realizan tal "infinitud" y por eso decíamos que la felicidad humana es imposible de alcanzar, lo mismo que la Sabiduría de la inteligencia.

[49] Efectivamente, no podemos hacerlo en la medida que somos limitados, en primer lugar, por la materia –para llevar a cabo la simple aprehensión necesitamos de una "imagen de Dios" lo que no es posible ya que no lo captamos por nuestros sentidos-.

El tercer límite **(3)** que corresponde a la libertad de especificación se presenta cuando no hay distintos medios para alcanzar el bien (fin), sino uno sólo. En ese caso la voluntad querrá **con necesidad** ese medio y no libremente. Sólo se es libre respecto de cuál de los medios posibles elegir (libertad de especificación) cuando hay varios para alcanzar el Bien.

Ser libre consiste, por el lado de la voluntad, en elegir de entre bienes finitos precisamente aquel que tiene más de bien moral aunque no necesariamente coincida con el mayor bien ontológico[50], que será el que atrae a nuestra voluntad más fuertemente (salvo que suceda algún desorden en las potencias del sujeto), y en elegir, más específicamente, el medio que permita alcanzar ese Bien y, por el lado de la inteligencia (sin cuya participación no hay acto voluntario libre) consiste en concebir el bien y luego proponer y deliberar acerca de los posibles medios. Es la voluntad la que detiene la deliberación de la inteligencia con su *elección* de uno de esos medios. La voluntad sigue el juicio práctico de la inteligencia, pero ella hace que ese sea el *último* ya que la inteligencia sino seguiría deliberando acerca de cuál sea el mejor de los medios.

El acto libre es de la voluntad, aunque sea requerida la participación de la inteligencia para que no sea sólo LIBRE el acto sino también CONCIENTE. El acto voluntario humano debe ser, entonces, conciente y libre.

[50] Por ejemplo, si alguien está terriblemente enfermo el mayor bien moral será ir a comprar un medicamento y no ponerse a estudiar medicina, por más que esta última tenga más perfección ontológica.

Capítulo V – EL HOMBRE COMO PERSONA

* Propiedades del alma humana

Con todo lo que hemos visto, es claro que el alma humana es no sólo distinta a la sensitiva y a la vegetativa sino especial. Hay en ella algo que no se da en ninguna otra parte de la realidad material: la espiritualidad y lo que de ella deriva. Caractericémosla:

a. Inmaterialidad

Por supuesto que el alma humana, al igual que la sensitiva y la vegetativa, es también inmaterial. Pero ampliemos un poco en que sentido entendemos esto. El alma en cualquiera de los tres niveles de vida es inmaterial en el sentido de que no es materia sino forma y, por ello, no "está" en ningún lugar del cuerpo, ni "ocupa" lugar. No es extensa ni física. No es divisible en partes físicas (como sí lo es una torta). Pero el alma vegetativa y sensitiva son, en otro sentido, "material" ya que, como hemos considerado, sus potencias dependen de los órganos del cuerpo, es decir, que el ser (que es dado por el alma) de esos entes vivientes depende de la materia, es decir, el ser es material. Por eso, también dijimos que dichas almas son engendradas y que, ante la muerte del individuo, no son inmortales, sino que vuelven a la potencialidad de la materia, es decir, son corruptibles al menos en un sentido: no permanecen igual, no siguen siendo "acto" (aunque no son corruptibles en sentido físico de disgregación de la materia).

Ahora bien, la inmaterialidad del alma humana es la máxima inmaterialidad existente en este mundo material: porque no sólo el alma racional no es materia, sino que además sus potencias no dependen absolutamente de los órganos del cuerpo ni se dan en ellos, es decir no son potencias materiales sino inmateriales: tal la inteligencia y la voluntad. La inteligencia depende sólo operativamente de los sentidos (específicamente de la imaginación que le aporta la imagen sobre la cual se lleva a cabo la simple aprehensión) pero no es una dependencia ontológica o en el ser, ya que la simple aprehensión implica justamente "separar", "dejar de lado" todo lo sensible o físico. Digamos que la imagen es como el

"vehículo" de lo inteligible que es propiamente lo que la inteligencia va a conocer. Dice Casaubón (1983):

> Los objetos primeramente conocidos por el hombre son los entes materiales. Pero sólo pueden ser conocidos mediante un creciente proceso de inmaterialización: ver un cortaplumas es algo muy distinto de clavárselo en el ojo (…) Por lo tanto, si los objetos entendidos en cuanto tales son inmateriales y si a veces también lo son sus respectivos objetos incluso en su existencia real, los actos de entender que los alcanzan necesariamente han de ser también inmateriales; si tales son los actos, las potencias de donde surgen, serán también inmateriales; por último, si así son las potencias también lo serán las sustancias o principios sustanciales a que tales potencias pertenecen y en las que radican. (p.153)

La demostración de la inmaterialidad (total) del alma humana se hace como indica el método de la Antropología Filosófica, a saber, a posteriori, o sea, partiendo del acto para llegar de allí a la naturaleza de la potencia y, finalmente, a la naturaleza del sujeto de esa potencia. Así el acto de simple aprehensión o el acto de reflexión, por el que nuestra inteligencia es capaz de conocer sus propios actos, son actos inmateriales por partida doble: no sólo en ellos no participa ningún órgano del cuerpo, sino que lo que en ellos se contiene es también inmaterial.

b. Espiritualidad

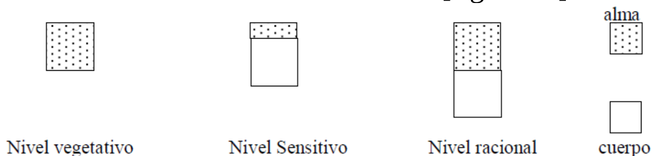
El alma humana, entonces, es más que inmaterial: es espiritual. ¿Qué quiere decir esto? Dice Verneaux (1997): "Llamamos espiritual a un ser cuya existencia no depende [totalmente] [51] de la materia" (p. 28). Como anticipábamos en el

[51] Paréntesis agregado por la autora en tanto los seres que son espirituales a la vez que materiales tienen una dependencia operativa, por lo menos, con la materia, como se dijo más arriba. Es decir, no pueden ejercer sus funciones espirituales sin una previa operación de las potencias físicas. Así, el intelecto para realizar el acto de simple aprehensión requiere que

punto anterior, un ser que tiene el máximo grado de inmaterialidad es un ser espiritual, es decir, subsistente. Así, las potencias propias del alma humana (la inteligencia y la voluntad) pueden realizar (al menos) un acto sin intervención del cuerpo (recordemos todo lo que estudiamos del acto de simple aprehensión del intelecto, como ejemplo de esto), y por eso la emergencia del alma por sobre el cuerpo es propia y completa.

Esto no va en contra de la unión sustancial que tienen el alma y el cuerpo, ya que decir que el alma emerge del cuerpo, o lo que es lo mismo, que tiene *subsistencia*, no es lo mismo que decir que es una sustancia completa (es decir, "que existe en sí misma"). Ciertamente, el alma humana también comienza a existir en la medida que se une sustancialmente a un cuerpo, dándole el acto de ser a la sustancia. Y al no ser ni el alma ni el cuerpo una sustancia en sí misma es que la unión que se da entre ambos co-principios es sustancial y no accidental, como sería si sostuviéramos que son sustancias en sí mismas tanto el alma como el cuerpo. Sustancia (que es un sustantivo) no es lo mismo que subsistente (que es un adjetivo). Como todo adjetivo, la subsistencia se dice de un sustantivo, en nuestro caso se dice del alma racional que es un co-principio. Y que algo sea subsistente no es suficiente para decir que es una sustancia (toda sustancia es subsistente pero no todo lo subsistente es sustancia) ya que algo puede ser en parte subsistente y no plena o propiamente. Así el alma humana subsiste de algún modo (al menos, en el acto de simple aprehensión donde no participa el cuerpo o en el acto de reflexión) sin llegar a ser plenamente subsistente como lo es la sustancia.

Recordemos los gráficos que utilizamos cuando estudiamos las diferencias entre los tres niveles de alma [figura 26]:



---

previamente los sentidos hayan realizado el acto de conocimiento sensible a fin de producir la imagen.

Podemos concluir que "todo lo espiritual es inmaterial pero no todo lo inmaterial es espiritual". Por ejemplo, los conceptos o los números (entes de razón) no son "espirituales" a pesar de ser "inmateriales". El alma humana es espiritual porque además de inmaterial es subsistente.

> En efecto (…) el Aquinate afirma[52] que un ser que opera por sí, sin órgano, tiene que ser subsistente, y subsistente como sustancia espiritual. En el art. 2 dice que lo que llamamos "mens", espíritu, principio espiritual, es una realidad subsistente, pero es subsistente como parte y no como todo, porque el subsistente total es el hombre. (Blanco, 2001, p.515)

Y, sin dudas, la espiritualidad del alma se prueba a partir de su potencia más perfecta que es la inteligencia porque: 1) conoce lo universal, necesario y abstracto de la realidad (las esencias) a través del acto de simple aprehensión; 2) conoce sus propios actos, o sea, reflexiona sobre sí misma (capacidad que no tiene ninguna potencia orgánica o extensa en cuanto la materia no puede volverse o doblarse sobre sí misma –como ya hemos explicado-) mediante el acto de reflexión y, por último, 3) trasciende los límites de la temporalidad y la especialidad, aspecto que tampoco puede llevar a cabo una potencia que resida en un órgano. Por esto, por ejemplo, sólo el ser humano es capaz de estudiar historia o de vencer los límites del espacio que habita y llegar a la Luna, para dar ejemplos bien claros.

c. Inmortalidad

Esta característica es con seguridad la que más ha interesado al ser humano desde los orígenes de la reflexión racional acerca del mundo. ¿Hay en nosotros algo inmortal? En caso de que sí ¿qué sería eso inmortal? En Aristóteles no encontramos una afirmación contundente acerca de qué hay de inmortal en el hombre, pero sí encontramos la prueba de que algo de inmortal hay: tal vez sea el intelecto, tal vez sus obras, tal vez el alma toda, esto no termina de

[52] En referencia a Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino (2011, I, 75, a. 2-4)

clarificarlo en sus textos, sólo asegura que algo de inmortal tenemos. ¿Por qué? ¿Cómo podemos probar eso?

La muerte o corrupción del viviente es el fin de la vida causada por la des-organización del cuerpo (de la materia organizada) al punto de no poder sostener las funciones o potencias de la vida (cuando pasa el cuerpo a ser “un cuerpo sin potencia de vida”, parafraseando la definición de alma que hemos estudiado). Por esto, un principio no material (como dijimos que son los tres niveles de alma) es incorruptible en el sentido de indivisible (al no tener partes materiales no pueden éstas dividirse como sucede en el organismo) pero no siempre lo es también en el sentido de “inmortal”. Esto lo hemos explicado en relación con el alma vegetativa y sensitiva cuando dijimos que al morir el viviente (vegetal o animal, respectivamente) dado que todas las potencias de esas dos almas requerían la participación del cuerpo, una vez corrupto este (y muerto el viviente), el alma volvía a la potencialidad de la materia. Es decir, “todo lo inmaterial es incorruptible (en el sentido de indivisible) pero no todo lo incorruptible es inmortal” porque el término inmortal refiere no sólo a aquello que no se corrompe o divide (como todas las almas –vegetativa, sensitiva y racional-) sino a aquello que tampoco vuelve a la potencialidad de la materia, es decir, aquello que además permanece en acto.

En relación con el alma humana que es espiritual, además de inmaterial, no hay motivos para sostener que todo lo “actuado” por ella, es decir, todos los actos por ella realizados, sin participación del cuerpo vuelvan a la potencia o desaparezcan, dejen de existir dado que no fue necesario el cuerpo para llevarlos a cabo ni en él están. Es decir, nuestros conceptos no están en el cuerpo sino en nuestra inteligencia (lo que se llama “memoria intelectual” y que es una función del mismo intelecto). Por eso cuando perdemos la memoria (sensible) perdemos sí las imágenes, pero no los conceptos y basta con que nos vuelvan a mostrar algo para que sepamos qué es. Ese es el motivo por el que afirmamos que el alma humana o al menos parte de ella (como serían sus actos) son inmortales: no mueren ni vuelven a la potencialidad de la materia. La inmortalidad se sigue de la subsistencia propia de la espiritualidad.

Cabe aclarar que demostrar la inmortalidad del alma filosóficamente, es decir, mediante el uso de nuestra razón y con sus solas fuerzas no es lo mismo que aquello que algunos creemos por Fe: a saber, que el hombre vivirá eternamente. Para la filosofía la muerte del hombre es el fin de su existencia en cuanto "sujeto". Lo único que la filosofía puede probar racionalmente (sin que medie la Fe) es que algo inmortal hay en nuestra naturaleza sin llegar a explicar cómo se dará eso tras la muerte ya que la filosofía estudia la realidad y la experiencia de la propia muerte no es posible objeto de estudio ya que nadie ha muerto y ha vuelto. Pero ni el alma humana es el "hombre" ni mucho menos sus actos son el "hombre". Por eso, afirmar que el alma (o sus actos) es inmortal no equivale a decir que el hombre es inmortal sino tan sólo que el alma humana continúa existiendo o subsistiendo, pero en un estado que no le es natural (su forma natural de existir es, ciertamente, actualizando o animando a un cuerpo). Lo que sí es cierto es que esta certeza es el umbral hacia un posible camino de Fe religiosa. Es decir, en algunos filósofos en los que además haya, por ejemplo, Fe católica, la certeza racional de la inmortalidad del alma conjuga perfectamente con la verdad revelada (y por ello, de Fe) de la vida eterna, donde Dios resucitará los cuerpos al final de la historia. Pero repetimos, esto último es la unión de la Fe (verdad revelada) y la razón (verdad racional de la filosofía) y, por ende, no es Filosofía ni parte de la Antropología Filosófica.

d. Creada por Dios

Por último, y como consecuencia de todo lo anterior, el alma humana no puede ser engendrada como la vegetativa y sensitiva, es decir, no comienza ni se educe del cuerpo (genéticamente)[53]. Dice Blanco (2004):

---

[53] Dice Santo Tomás de Aquino (2011): "Y porque lo que engendra es semejante a lo engendrado, es necesario que, por naturaleza, tanto el alma sensitiva como las demás formas de su índole [la vegetativa], sean puestas en la existencia por algunos agentes corpóreos que transmutan la materia de la potencia al acto por medio de alguna virtud corpórea presente en ellos". (I, 118, art. 1)

> Las formas sustanciales se educen de la potencialidad de la materia, no se extraen de la nada sino de un contexto material (yo hago la estatua de Sarmiento valiéndome del bronce). La naturaleza produce nuevos seres extrayendo sus principios formales de la materia, consecuentemente, dependen de las condiciones de la materia intrínsecamente. (p. 220)

El alma humana, en cambio, debe ser creada directamente por Dios o el Acto Primero. ¿Por qué? Porque como diría Maria, la novicia rebelde, "nothing comes from nothing"[54] (nada viene de la nada) o como decimos en filosofía "todo efecto tiene una causa" y "nadie da lo que no tiene": si el alma humana es espiritual alguien debió darle esa forma de ser y no puede ser esa una causa *material,* ya que, lo material no es espiritual y, por ende, no tiene esa cualidad (ni puede mucho menos darla a otro). De donde se infiere que la causa del alma humana debe ser el mismo Ser subsistente y espiritual, causa primera de todo lo creado y de todas las perfecciones. Santo Tomás (2007) lo explica así en el capítulo 87 de la Suma contra Gentiles:

> El alma humana no es esencialmente engendrada, porque no está compuesta de materia y de forma, como antes se probó (c. 50) (…) Porque comienza a existir, el alma no es eterna ni existió antes que el cuerpo, como se probó antes (c. 83). (…) Pero el alma humana no es su existencia, pues eso es propio solamente de Dios, como antes se probó. El alma humana tiene, por lo tanto, una causa activa de su existencia. (…)Pero el alma humana tiene como propio, entre las demás formas, el subsistir en sí misma, y es esta misma existencia propia lo que comunica al cuerpo (c. 68). (…) Ahora bien, como el alma humana no tiene la materia como parte de sí misma, no puede hacerse de algo material. Sólo queda, pues, concluir que es

[54] Rodgers, R.. (1965) *Something Good*. Grabada por Julie Andrews y Bill Lee. En: "The Sound of Music", banda de sonido original. California: RCA Víctor.

> creada de la nada. Y así es. Por consiguiente, como la creación es obra propia de Dios, como arriba se probó (c. 21), hay que concluir que el alma es creada directamente por Dios. (p.614)

¿Y cuándo se crea el alma humana? Siguiendo todo lo que ya hemos estudiado acerca de la unión sustancial del cuerpo y el alma, sabemos que ni uno ni otro co-principio pre-existe al otro, ni existe sin el otro. Con lo cual el cuerpo y el alma comienzan a existir a la par. Por ello, como el cuerpo humano comienza a existir en el momento de la concepción, tal como demuestra la Biología y la Genética, es en ese mismo instante que el alma humana es creada de forma directa por Dios, caso contrario el "cuerpo humano" tampoco existiría ya que, como estudiamos, el alma es el *acto primero de ese cuerpo natural organizado que tiene la vida humana*, en este caso, *en potencia*. Dice Verneaux (1970):

> Observemos que esta creación no es un milagro. En efecto un milagro es una derogación de las leyes naturales mientras la creación del alma es según las leyes naturales: es natural que un hombre engendre a un hombre, incluso si esta generación requiere una intervención especial de Dios. Pero esta idea permite apreciar en su justo valor la nobleza y dignidad del alma humana (…) (p.220).

Esta dignidad de la que habla Verneaux la explicaremos propiamente al final del próximo tema, porque para saber porqué tenemos una dignidad especial al resto de los vivientes debemos primero definir lo que entendemos por persona que es lo que predicamos del ser humano: el ser humano es persona.

<u>* Definición de "persona humana".</u>

Como ya hemos aprendido, definir es dar la esencia de una cosa. La definición más perfecta (ya que hay distintos tipos de definición) es la que llamamos "definición esencial" y que fundamentalmente nos brinda del objeto a definir su género y su diferencia específica. El género es esa naturaleza que comparte con

otros individuos que no pertenecen a su especie, así el género del ser humano es "animal"; y la diferencia específica es la propiedad que hace a la especie, que divide el género en una especie distinta (en el hombre esa diferencia específica es la racionalidad). De esta forma, la definición esencial de "hombre" es "animal racional", donde "animal" es el género y "racional" es la diferencia específica.

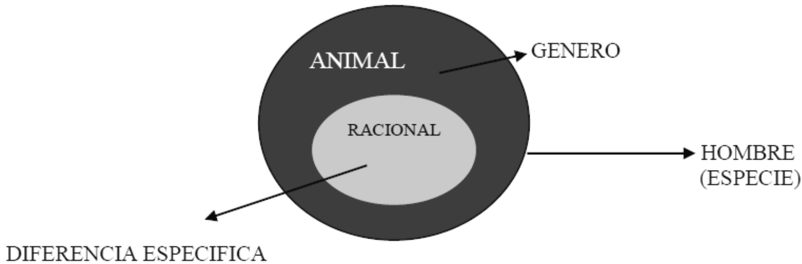


Figura 40: Definición esencial de hombre. Elaboración propia.

Boecio[55], no conforme con definir "hombre" o "ser humano" nos lega la definición clásica esencial de "persona humana". El hombre no es un individuo más de una especie determinada, sino que es una "persona". Veamos que nos enseña esta definición de este concepto tan fundamental.



Figura 41: Boecio

Boecio dice que **la persona humana es "una sustancia individual de naturaleza racional"**. Analicemos la definición.

Las tres primeras notas, *sustancia, individual y naturaleza,* corresponden al GÉNERO o parte indeterminada de la esencia del hombre; mientras que la última, *racional*, hace referencia a la DIFERENCIA ESPECIFICA, es decir a la parte determinante de la esencia, a aquello que hace

[55] Filósofo romano que vivió del 480 al 524 o 525 de nuestra era. Imagen de https://www.biografiasyvidas.com/biografia/b/fotos/boecio.jpg [Figura 41]

del ser humano una ESPECIE diferente dentro del GÉNERO "animal", a saber la especie "hombre" que es toda la esencia.

Todo ser humano será una sustancia individual animal pero no toda sustancia individual animal será ser humano, sólo aquellas que además tengan la diferencia específica de "racional".

Analicemos parte a parte la definición dada:

a. Sustancia: la persona humana sin dudas es una sustancia y no un accidente. La persona humana existe por sí misma, o sea, sub-siste. Esto quiere decir que es la base sobre la cual existen los accidentes: sub (debajo) sistere (existir). Eso es precisamente una "sustancia".

b. Individual: además de sustancia, la persona humana es un individuo. El ser individuo es la característica que tienen todas las substancias MATERIALES. Es decir, aquello que además de subsistir es material será, a su vez, individual. El principio de individuación de un ente es la materia concreta y extensa. Así una cosa es hablar de "perro" refiriéndonos a la esencia y otra es hablar de "este perro", de este individuo que aquí y ahora realiza la esencia de perro en una materia determinada. Leemos en "El ente y la esencia" de Tomás de Aquino (1979):

> Por tanto, debe aclararse que no es principio de individuación la materia tomada en cualquier modo, sino sólo la materia ya determinada. Me refiero a la materia que se considera determinada ya por dimensiones particulares. Este tipo de materia no se pone en la definición de hombre en cuanto hombre, pero sí se pondría en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviera una definición. Mas en la definición de hombre se incluye la materia no determinada; pues en la definición de hombre no se pone este hueso y esta carne, sino el hueso y la carne en absoluto, que son la materia no determinada del hombre. (p. 33)

Ahora bien, en cuanto individuo el ser humano no se diferencia del resto de los entes materiales. Una piedra también es "individual". Por eso hay que dar más características respecto de la persona humana para diferenciarla de los demás "individuos".

c. De naturaleza: el término “naturaleza” significa nada más ni nada menos que “esencia” pero con un matiz importante. Llamamos “naturaleza” a una esencia en cuanto es dinámica o sea que cambia y por sí misma. Esa es la diferencia que hay entre un individuo natural y un individuo artificial: el primero cambia por sí mismo, mientras que los entes artificiales que produce el ser humano cambian en la medida que cambia la naturaleza de la que están hechos. Por esto, y claramente, es el hombre un individuo natural y no artificial. En palabras de Aristóteles (trad. en 1995):

> Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración. Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que las significamos en cada caso por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio; pero en cuanto que, accidentalmente, están hechas de piedra o de tierra o de una mezcla de ellas, y sólo bajo este respecto, la tienen. Porque la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente. (192b11)

d. Racional: esta es la diferencia específica del ser humano, es decir, aquello que nos hace una especie única y superior. Como ya hemos estudiado suficientemente, hablar de racionalidad es hablar de las dos potencias racionales (la inteligencia y la voluntad) y por ende es hablar de espiritualidad, de subsistencia, de suma inmaterialidad del *principio actual* en el hombre: el alma humana. El ser humano es PERSONA porque es RACIONAL o espiritual. Por este motivo **toda persona es individuo natural pero no todo individuo natural es persona** (mucho menos podría serlo un individuo artificial).

El fundamento de que seamos personas es que tenemos alma espiritual o racional por eso, cuando decimos de un individuo que es

“persona” estamos hablando únicamente de un individuo humano y estamos haciendo referencia a su “ser” (a su esencia racional). El concepto de “persona” es **ontológico** y, por ello, distinto al concepto de personalidad. La personalidad es la manera en que una persona reacciona a los estímulos del medio. Por esto, la personalidad es un concepto **operativo** (no ontológico) y relacionado con la Psicología, no con la Antropología Filosófica.

* La Dignidad Humana

Como hemos estudiado, el ser humano no es un individuo más entre tantos otros de la naturaleza, sino que es persona. Es persona porque es un individuo espiritual – racional. Y por ser espiritual hay una intervención directa del Acto Primero de todo lo existente en el momento mismo del comienzo de la vida humana, en la concepción, ya que, como estudiamos, lo espiritual no puede provenir de lo material en tanto “nadie da lo que no tiene” y lo material no tiene nada de espiritual.

También por ser espiritual, la persona humana está abierta al infinito por sus potencias que no se colman con los entes finitos de la realidad material.

Además, la persona humana adquiere su perfección en el tiempo y libremente, es decir tiene historia, progresa, se perfecciona y esto no determinadamente sino a través del uso de su libertad. Todos estos elementos hacen que la persona humana a diferencia de los demás individuos vivientes tenga DIGNIDAD y que la protección y el cuidado de su vida cobren un valor trascendente y supremo en comparación con los demás individuos, desde el instante de la concepción hasta el de la muerte. Aquello que nos hace ser persona es lo que explica porqué la persona humana debe ser el centro de la ética, de la política, de la economía, de la educación y de la vida social en general. La persona humana es el culmen de la naturaleza y debe ser el eje de toda actividad humana por su valor intrínseco y su trascendencia.

> La presencia constitutiva del espíritu en el hombre es el fundamento de su valor y de su dignidad (…) Esto implica que

> el hombre, como persona, debe realizarse operativamente, es decir, que ve su realización como una tarea ética. Que el medio de su realización son los actos (…) Que realizarse es también aceptar la propia finitud. (…) El realizarse operativamente trae consigo la sucesión en el actuar, lo que quiere decir que trae consigo el tiempo y la historia humana. (Blanco, 2001, pp. 540-541)

En la escala de la vida, las plantas no tienen tendencia, su vida se desarrolla desde un plano netamente orgánico. En los animales ya encontramos el conocimiento y la tendencia que, si bien son orgánicos, implican una necesidad del animal de procurarse su supervivencia, su vida. Y así aparece el instinto. En el ser humano, en la persona humana, la forma de vivir, de realizarse, es libre, es ética, es a través de los actos de sus potencias superiores: el conocimiento universal y abstracto del mundo y el acto voluntario libre y conciente.

* Posturas reduccionistas

A lo largo de la historia ha habido muchos intentos de definición de persona humana, aunque no todos ellos “esenciales”. Algunas definiciones dadas han sido “reduccionistas”. ¿Qué quiere decir esto? Que hacen referencia sólo a una parte del hombre. Lo reducen o a su espíritu o a su cuerpo, pero no logran concebirlo en su totalidad, en su unión sustancial de cuerpo y alma.

Este es el caso de Platón quien reduce al hombre a su alma y para quien el cuerpo era un accidente del hombre. Por eso, la definición platónica de persona humana es dualista. Asume que el hombre es una unión accidental de cuerpo y alma; accidente –el cuerpo- del que el alma debe liberarse mediante la realización de actos virtuosos a lo largo de esta vida terrena, o incluso de otras vidas más, mediante la reencarnación, a fin de poder volver ya liberada y perfecta al mundo de las ideas.

En la modernidad, quien replica esta manera de entender al ser humano es René Descartes, para quien el hombre o persona humana es esencialmente pensamiento o, lo que es lo mismo, alma espiritual pensante y sólo accidentalmente unida a un cuerpo que es

parte del universo material que nos rodea y que funciona como una máquina movido por el alma.

Y en nuestra era contemporánea, se define al ser humano por alguna de sus propiedades, pero ya no por su "esencia": así se define al ser humano como un ser risible (capaz de reír), con lenguaje, un ser histórico, cultural, etcétera. De estas definiciones por propiedades, ninguna de las cuales logra definir al hombre en aquello que lo diferencia de las demás especies, sino que tan sólo logra caracterizarlo, la más interesante es la que nos brinda la *teoría del homo faber*, en la cual el hombre es entendido como un ser fabricador. La persona humana ya no se define acá por su racionalidad sino por su capacidad de transformar al mundo, de fabricar, de producir bienes. Es esta también una definición reduccionista porque considera sólo un aspecto de nuestra inteligencia, a saber, su aspecto práctico, dejando de lado la inteligencia teórica o contemplativa que es justamente la que nos permite conocer la verdad.

También se ha definido al hombre como un ser al que no es posible definir: tal es el caso de Jean Paul Sartre. Él nos dice que el hombre es un ser que viene a la existencia sin saber quién o qué es. Sólo sabe que tiene libertad y que está condenado a ser libre. A cada paso tiene que estar decidiendo qué hacer e incluso qué ser. Por eso, para Sartre no se puede definir al hombre sino sólo entenderlo como un ser libre que se va determinando, definiendo, configurando a medida que elige, o sea, a través del uso de su libertad. La filosofía de Sartre recibe el nombre de existencialismo, precisamente, porque para él el hombre no tiene esencia sino sólo existencia. El hombre está arrojado en la existencia, dice el autor. Arrojado a la existencia y sin una forma determinada de ser. No sabemos lo que somos ni qué hacemos en esta existencia en la que de repente nos encontramos. La esencia, a lo sumo, será aquello que cada uno haya hecho de sí mismo al final de la vida mediante el uso de la libertad.

Todas estas definiciones son reduccionistas porque al recortar la esencia humana y, por lo tanto, no lograr definirla, no explican qué es el hombre. Recordemos que al principio de este trabajo nos planteamos como objetivo del estudio de la Antropología Filosófica el dar una definición esencial del hombre. La definición de Platón y

la de Descartes no dan cuenta de nuestra corporeidad y de la unión intrínseca que hay con el principio espiritual o alma. A tal punto depende el alma operativamente de ese cuerpo, que cuando hay muerte cerebral el espíritu no puede adquirir nuevos conocimientos ni tampoco hay tendencia espiritual. La teoría del homo faber y las demás definiciones por las propiedades, nos describen al hombre, pero no dan cuenta de porqué hay sentido del humor, historia, tecnología, etcétera y, fundamentalmente, libertad en el mundo humano. No llegan a explicar la esencia: la racionalidad. Si tenemos sentido del humor, lenguaje, historia, cultura, tecnología y libertad es porque somos racionales, es porque somos espirituales. Esa es lo que hace que ninguna de estas definiciones o posturas alcancen a explicar al hombre, propiamente.

La racionalidad es nuestra esencia. Prueba de espiritualidad y de grandeza. Garantía de dignidad. Que no estemos siempre a la altura de lo que de nosotros se espera, como vemos a menudo en las protestas ambientalistas donde se suele resaltar a los vivientes inferiores y criticar al hombre en su ineptitud y destructividad, no quiere decir que no seamos lo más elevado de esta realidad material. Conocernos (inteligencia) y, por sobre todo, valorarnos (voluntad) nos permite vivir una vida con dignidad y cuidar nuestro entorno que, habiéndonos conocido, reconocemos como maravilloso, excesivo a nuestras capacidades y, porque no, misterioso, como nosotros mismos.

Per ardua ad astra.

Bibliografía

Aristóteles (1982). *Tratados de Lógica I:* Categorías – *Tópicos – Sobre las refutaciones sofisticas*. (M. Candell Sanmartín, trad.) Madrid: Gredos.

Aristóteles (1993). *Ética Nicómaquea*. (J. Pallí Bonnet, trad.) Madrid: Gredos.

Aristóteles (1995). *Física*. (G. De Echandía, trad.) Madrid: Gredos.

Aristóteles (1998). *Metafísica*. (V. García Yebra, trad.) Madrid: Gredos.

Aristóteles (2016). *Acerca del alma*. (T. Calvo Martínez, trad.) Madrid: Gredos.

Beltrán, O., Quintar, C., Rodríguez Quiroga, S., Planker, A. y Aguinalde, I. (2000). El saber filosófico. En *Introducción al Saber* (pp. 124-134). Buenos Aires: Educa.

Blanco, G. (2001). *Curso de antropología filosófica.* Buenos Aires: Educa.

Casaubón, J. A. (1983). *Nociones generales de Lógica y Filosofía*. Buenos Aires: Estrada.

Cayetano, T. (1934) *Comentario sobre el tratado de El ente y la esencia de Santo Tomás de Aquino*. (M.-H. Laurent, ed.) Torino: Marietti.

Gaos, J. (2000). *Antología Filosófica: La filosofía griega*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de http://www.cervantesvirtual.com/obra/antologia-filosofica-la-filosofia-griega--0/ (Trabajo original publicado en 1940)

Jaspers, K (1953). *La Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Juan de Santo Tomás (1930-37), *Curso Filosófico.* En *B.* Reiser (Ed.) *Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem* (Vol. 3, De Anima IV, I). Torino: Marietti.

Mandrioni, H. (1964). *Introducción a la Filosofía*. Buenos Aires: Kapelusz.

Maritain, J. (1979). *Introducción a la Filosofía*. Buenos Aires: Club de Lectores.

Millán Puelles, A. (1955). *Fundamentos de Filosofía*. Madrid: Rialp.

Neruda, P. (1992). *Odas Elementales*. Buenos Aires: Losada.

Pieper, J. (1970). *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Rialp.

Platón (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete y Fedro*. (C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo, trad.). Madrid: Gredos.

Santo Tomás de Aquino (1979). *El ente y la esencia*. (C. I. González, trad.) México: Tradición.

Santo Tomás de Aquino (1999). Cuestiones disputadas sobre el alma. (E. Téllez, trad.) Navarra: EUNSA.

Santo Tomás de Aquino (2007). *Suma contra gentiles*. (L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra, trad.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Santo Tomás de Aquino (2011). *Suma Teológica I y III*. (F. Barbado Viejo, trad.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Verneaux, R. (1970). *Filosofía del hombre.* Barcelona: Herder.

Verneaux, R. (1977). *Epistemología General o Crítica del Conocimiento.* Barcelona: Herder.

Este libro se terminó de imprimir en Semilla Creativa
en marzo de 2019, Buenos Aires, Argentina.
www.semillacreativa.com.ar